PAUL DEUSSEN

Filosofia Upaniṣadelor

EDITURA HERALD

FILOSOFIA UPANIȘADELOR

Descrierea CIP a
Bibliotecii Naţionale a României

DEUSSEN, PAUL
FILOSOFIA UPANIŞADELOR/
Paul Deussen;
trad.: Corneliu Sterian;
ed.: Aurelian Scrima.
Bucureşti: Herald, 2007
Index
ISBN 978-973-111-001-1

I. Sterian, Corneliu (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)

294.118

Paul Deussen
DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD' S
Dritte Auflage
Leipzig/F.A. Brockhaus/1919

PAUL DEUSSEN

Filosofia Upanișadelor

CONTINUAREA ŞI ÎNCHEIEREA CELEI DE A DOUA PERIOADE
A FILOSOFIEI INDIENE SAU A EPOCII BRĂHMAŅELOR
(PÂNĂ LA CCA. 500 î.Cr.)

Traducere din limba germană:
CORNELIU STERIAN

EDITURA HERALD
Bucureşti

Realizare grafică:
Petre Nedelcu

Tehnoredactare
computerizată:
Sandu Leicescu

Lectori:
Anca Seracu
Daniel Hădâncă

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută doar cu acordul editorului.

Cuvânt înainte

Lucrarea de față, care formează partea a doua a „Istoriei generale a filosofiei", dar şi un întreg de sine stătător, tratează despre filosofia Upanișadelor şi, prin aceasta, despre punctul culminant al concepției indiene despre lume, atins încă din timpurile vedice, prebuddhiste şi neîntrecut ca însemnătate filosofică de nici unul din fenomenele ulterioare până în prezent, nici de sistemul Sāṁkya a cărui geneză treptată din ideile upanișadice prin înmulțirea excesivă a tendințelor realiste am urmărit-o în capitolul X[1], nici de buddhism care, cu toată autonomia manifestărilor sale, este dependent de învățăturile Upanișadelor în punctele esențiale – de exemplu, ideea sa fundamentală cea mai profundă *(nirvāṇam* adică, suspendarea suferinței, prin suspendarea lui *tṛṣṇā)* se găseşte exprimată deja cu alte cuvinte (armonia cu *Brahman* prin suspendarea lui *kāma)* în pasajul din Bṛh. 4. 4. 6.[2]

Ideile Vedântei au devenit şi au rămas, de fapt, prin aceasta, atmosfera spirituală pătrunzând toate produsele literaturii de mai târziu, iar Upanișadele reprezintă şi azi pentru fiecare indian din casta brahmanilor ceea ce Noul Testament este pentru creştini.

Un fenomen de această însemnătate merita şi pretindea o tratare amănunțită aşa cum, până astăzi, nu era de găsit; sperăm că am izbutit să facem să se ridice ceața ce se îngrămădea deasupra acestei regiuni iar acolo unde unii vedeau numai un amestec confuz de concepții contradictorii, să recunoaştem ordine, coerență şi, dacă nu un sistem unitar, măcar o dezvoltare istorică unitară constând dintr-un **idea-**

---

[1] Mai jos în paginile de la 174 la 184.

[2] Semnalat mai jos, la pag. 247.

lism originar, tranşant şi cutezător, care, apoi, în decursul timpului, printr-o dublă acomodare, pe de o parte la tradiţiile moştenite, pe de altă parte la propriul mod empiric de a vedea, inerent firii noastre a tuturor, a evoluat treptat spre ceea ce noi, adoptând reprezentările occidentale, chiar dacă nu peste tot exact în sensul acestora, am denumit **panteism, cosmogonism, teism, ateism** (Sāṁkya) şi **deism** (Yoga). Ca primă orientare în privinţa acestor raporturi ar putea servi capitolul IX care, deja prin titlul său paradoxal, atrage atenţia şi provoacă prin caracterul contradictoriu: „Irealitatea lumii"[1], precum şi retrospectiva care se găseşte la încheierea lucrării[2].

Ceea ce este curios şi la prima vedere derutant la această întreagă dezvoltare constă în aceea că acel idealism originar nu a fost înlăturat prin evoluţiile panteiste şi teiste care se trag din el, ci dăinuie ca etapă nedepăşită şi străluminează pretutindeni, ici mai mult, colo mai puţin clar până când în sfârşit a fost total abandonat de sistemul Sāṁkhya. În schimb, a fost proclamat de sistemul Vedānta ca singurul ce poate fi socotit cu toată seriozitatea ca „ştiinţă superioară" *(parā vidyā)*, faţă de care toate acele evoluţii realiste inclusiv cosmogonia şi transmigraţia sufletelor apar ca ştiinţă inferioară" *(aparā vidyā)* şi se explică printr-o acomodare a revelaţiei scripturale la slăbiciunea capacităţii de cunoaştere omeneşti. Această teorie a acomodării reprezentată de teologii ulteriori ai Vedāntei nu este cu totul fără temei şi trebuie corectată numai în aceea că acea adaptare la capacitatea de cunoaştere (orientată spre relaţii spaţiale, temporale şi cauzale) empirică nu a fost una intenţionată şi conştientă, ci una inconştientă. În această formă, ideea acomodării devine o cheie care este potrivită pentru a deschide pe dinăuntru accesul la deslușirea nu numai a dezvoltării învăţăturii Upanişadelor, ci şi a multor forme analoage ale filosofiei apusene. Căci o înveşmântare a intuiţiilor metafizice în forme ale cunoaşterii empirice a fost exersată dintotdeauna nu

---

[1] Vezi pag.222-233.

[2] Vezi pag.380 şi urm.

numai în India, ci şi în Europa, păstrându-şi popularitatea chiar şi după ce Kant a descoperit neîndreptăţirea întregului procedeu, aşa cum nădăjduim să dovedim mai îndeaproape în părţile ulterioare ale lucrării noastre.

Paul Deusen

Listă alfabetică
a celor mai importante Upanișade

pentru explicarea prescurtărilor întrebuințate în carte, care constau de fiecare dată din literele de început ale numelor listate aici alfabetic (Bṛh. = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad; Chând. = Chāndogya-Upaniṣad ş.a.m.d.). Numerele alăturate fac trimitere la paginile din [volumul meu] *„Şaizeci de Upaniṣade ale Vedei"*[1], unde textele utilizate de noi există în totalitate, iar în introduceri şi note marginale se găsesc detalii pentru motivarea interpretărilor noastre.

Āśrama 713
Aitareya 15
Amṛtabindu 651
Ārṣeya 853
Āruṇeya 692
Atharvaśikhā 727
Atharvaśiras 717
Ātman 620
Ātma (pra) bodha 750
Bāṣkala 838
Brahma 679
Brahmabindu 646
Brahmavidyā 631
Bṛhadāraṇyaka 382
Śaunaka 867
Chāgaleya 844
Chāndogya 68
Śivasaṁkalpa 837
Cūlikā 638
Śvetāśvatara 291
Dhyānabindu 659
Garbha 606
Garuḍa 627
Haṁsa 674
Īśā 524
Jābāla 707
Kaivalya 738
Kālāgnirudra 735
Kaṇṭhaśruti 698
Kāṭhaka 266
Kauṣītaki 23
Kena 204
Kṣurikā 634
Mahā 744
Mahānārāyaṇa 243
Maitrāyaṇī 315

[1] Traduse din sanskrită de către Paul Deussen – *N.tr.*

Māṇḍūkya 577
Mṛtyulāṅgala 851
Muṇḍaka 546
Nādabindu 643
Nārāyaṇa 747
Nīlarudra 731
Nṛsiṁhapūrvatāpinī 754
Nṛsiṁhottaratāpinī 779
Paiṅgala 849
Paramahaṁsa 703
Piṇḍa 618
Praśna 560
Prāṇāgnihotra 612
Praṇava 858
Puruṣa-sūkta 830
Rāmapūrvatāpinī 805
Rāmottaratāpinī 819
Saṁnyāsa 687
Sarvopaniṣatsāra 622
Tadeva 833
Taittirīya 214
Tejobindu 664
Yogaśikhā 667
Yogatattva 670

A. INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA UPANIȘADELOR

I. LOCUL UPANIṢADELOR ÎN LITERATURA VEDEI

1. Veda şi părţile sale

Aşa cum ne amintim din expunerile noastre anterioare, literatura vedică se clasifică în patru părţi principale corespunzătoare celor patru sacerdoţi principali care oficiază la sacrificiul *Somei, Ṛgveda, Sāmaveda, Yajurveda şi Atharvaveda,* din care fiecare conţine o *Saṁhitā,* o *Brāhmaṇa* şi o *Sūtra.* Brāhmaṇa (în sensul larg al cuvântului) a fost apoi la rândul său descompusă de teologii vedāntini în trei părţi cel mai adesea legate între ele şi contopite după conţinut: *Vidhi, Arthavāda şi Vedānta* sau *Upaniṣad.* Schema următoare poate fi utilă pentru a fixa în memorie această împărţire principală a Vedei:

I.	*Ṛgveda*	
II.	*Sāmaveda*	
III.	*Yajurveda*	
IV.	*Atharvaveda*	
A.	*Saṁhitā*	
B.	*Brāhmaṇa*	a. *Vidhi*
		b. *Arthavāda*
		c. *Vedānta (Upaniṣad)*
C.	Sūtra	

Este de remarcat încă de la început că fiecare din cele douăsprezece părţi ale Vedei numite mai sus de regulă nu s-a transmis până la noi în formă simplă, ci în mai multe variante, parţial chiar foarte multe, în măsura în care fiecare Veda a fost studiată în diferite *śākhā* (textual: „Ramuri" ale copacului vedic) adică şcoli care, în tratarea materialului general, se abat între ele atât de mult încât, cu timpul, din acesta au rezultat lucrări deosebite cu conţinut paralel. Astfel, fiecare

dintre cele trei Vede mai vechi conține anume nu o *Brāhmaṇa*, ci mai multe iar corespunzător cu aceasta, în fiecare Veda există nu una, ci mai multe *Upaniṣade*. Despre aceasta, în continuare, mai jos.

2. Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Upaniṣad

Anexarea Upaniṣadei la o Brāhmaṇa foarte diferită de aceasta ca spirit nu este de regulă nemijlocită, ci se face printr-o *Āraṇyaka* sau „carte a pădurii" care se prelungeşte în Upaniṣad sau o conține încorporată, numită aşa, fie deoarece[1], datorită caracterului său tainic, nu era transmisă discipolului în sat *(grāme)*, ci în afara acestuia *(araṇye*, în pădure)[2], fie deoarece era de felul ei „o Brāhmaṇa anume pentru legământul vieții în pădure"[3]. Conținutul textelor Āraṇyaka favorizează vădit mai mult ultima interpretare, în măsura în care ele constau mai ales din tot felul de tălmăciri ale ritualului şi de considerații alegorice asupra acestuia, înlocuind în viața de pădure actele sacrificiale care, în cea mai mare parte, nu mai erau efectiv realizabile, şi formează o trecere naturală spre ideile upaniṣadice înălțându-se cu totul liber deasupra cultului. Această trecere nu lipseşte nicăieri acolo unde scriptura unei śākhā ni se prezintă complet (ceea ce nu este cazul la şcolile *Kāṭhaka, Śvetāśvatara şi Maitrāyaṇyīa)*, căci atât şcolile *Aitareyin* şi *Kauṣītakin* ale lui Ṛgveda, cât şi şcolile *Taittirīyaka* şi *Vājasaneyin* ale lui Yajurveda posedă, ca anexă la Saṁhitā, o Brāhmaṇa a lor alături de Āraṇyaka şi de Upaniṣad şi chiar dacă la şcolile care țin de Sāmaveda numele de Āraṇyaka nu este obişnuit, totuşi acolo introducerile la Upaniṣade[4] au pe deplin caracterul unor Āraṇyaka[5].

Această succesiune de texte rituale, alegorice şi filosofice similare în esență la toate şcolile śākhā s-ar putea baza în

---

[1] Aşa cum admite Oldenberg în Prolegomena, pag. 291.

[2] Cf. povestirea din Bṛh. 3, 2, 13. Up. pag.433 şi numele *rahasyam, upaniṣad.*

[3] *āraṇyaka-vrata-rūpam-brāhmaṇam.* Sāyaṇa. Intr. la Ait. Ār.. p. III. în Up. mea. pag. 7.

[4] Chāndogya-Up. I - 2 şi Upaniṣad-Brāhmaṇam 1-3.

[5] Cf. Up. pag. 66 şi urm. 203 n.

parte pe ordonarea programei de studiu care, ca anexă la Saṁhitā, în mod natural, punea mai întâi Brāhmaṇa[1], lega în Araṇyaka sensul mai adânc, mistic al ceremoniilor de prezentarea acestora şi amâna explicarea Upaniṣadelor până la încheierea timpului consacrat învăţăturii vedice, motiv pentru care, încă de la Švet. 6,22 şi Muṇḍ. 3, 2, 6[2], textele upaniṣadice purtau numele de *Vedānta* (adică, „sfârşitul Vedei"). Pe de altă parte, nu trebuie nesocotit că succesiunea textelor în interiorul canonului fiecărei śākhā corespunde adesea apariţiei lor istorice şi că bucăţile care le compun, cu cât se află mai la început, sunt cu atât mai vechi. Dacă, însă, aceşti doi factori hotărâtori pentru ordonare, tendinţa împărţirii sistematice a materialului de studiu şi respectarea secvenţei cronologice de apariţie coincid în mare prin rezultatele lor, aceasta se explică foarte simplu prin presupunerea că, în decursul timpului, interesul general s-a deplasat de la modul de considerare ritual la cel alegoric şi apoi de la acesta la cel filosofic. De altfel, separarea materialului nu s-a făcut nicidecum strict şi în toate cele trei specii de scrieri, Brahmaṇa, Āraṇyaka şi Upaniṣade, se găsesc ocazional atât digresiuni rituale cât şi unele alegorice şi filosofice.

Este, însă, izbitoare şi pretinde o explicaţie împrejurarea că, abstracţie făcând de acele întrepătrunderi ocazionale ale materiilor, chiar şi în linii mari, tăieturile operate între Brahmaṇa, Āraṇyaka şi Upaniṣade nu se potrivesc nicidecum întotdeauna căci, de ex., la Aitareyini, materialul care aleătuieşte Brāhmaṇa se amestecă în Āraṇyaka iar la Taittiriyaka – şi sfârşitul lui Brāhmaṇa şi începutul lui Āraṇyaka aparţin întru totul aceluiaşi întreg şi au fost despărţite cu forţa în mod absolut arbitrar"[3].

Această stare de fapt se explică numai prin presupunerea că întregul material didactic al fiecărei śākhā forma iniţial un tot continuu şi că ulterior acest întreg s-a descompus în *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* şi *Upaniṣad* după un principiu care nu a provenit numai din natura materialului ci, chiar dacă în ma-

---

[1] În măsura în care se preda, cf. Oldenberg. *Proleg.* p. 291.
[2] Up. pag. 310. 559.
[3] Cf. Up. pag. 10, 213.

re îi corespunde, a fost adus în acesta din exterior. Noi credem că recunoaştem un asemenea principiu în ordonarea care s-a făcut mai târziu a vieţii în patru intervale numite *āśrama,* în virtutea căreia[1] fiecare indian care trăia la modul brahmanic era obligat ca, în calitate de *brahmācarin,* să termine mai întâi un curs la un învăţător brahman, să întemeieze apoi o familie ca *gṛhasta* şi să practice sacrificiile obligatorii pentru ca să se retragă după aceea ca *vānaprastha* în singurătatea pădurii şi să trăiască în asceză şi în meditaţie până când, în sfârşit, la vârsta cea mai înaintată, purificat de orice înclinaţie terestră, fără de proprietate şi fără de cămin şi liber de toate obligaţiile, hoinărea ca *saṁnyāsin (bhikṣu, parivrājaka),* aşteptând încă doar dizolvarea ātmanului său în Ātmanul suprem.

În materialul didactic, care se remitea unui brahmacārin, i se înmâna un fir îndrumător pentru tot restul vieţii: *brāhmaṇa* îl instruia cum, ca *gṛhasta,* avea să practice cultul sacrificial cu ajutorul preotului sacrificator. *Āraṇyaka* corespundea, cum spune şi numele, lui *vānaprastha,* la care majoritatea operaţiilor sacrificiale erau înlocuite prin meditaţie asupra acestora iar *upaniṣad* îl învăţa teoretic aceeaşi eliberare de lume pe care un *saṁnyāsin* se străduia să o realizeze practic. De aceea, se spune despre el că trebuie „să trăiască fără aforisme liturgice vedice", dar „să recite Āraṇyaka, să recite Upaniṣad din toate Vedele"[2]. Frecventei contopiri între *Āraṇyaka* şi *Upaniṣad* îi corespunde faptul că, până în epocile târzii, aşa cum vom mai vedea încă, din mai multe puncte de vedere nu se face o deosebire strictă între vānaprastha şi saṁnyāsin.

3. Upaniṣadele celor trei Vede mai vechi

Aşa cum *Brāhmaṇele* reprezintă **textele rituale,** tot aşa Upaniṣadele anexate la ele nu sunt nimic altceva iniţial decât **textele dogmatice** ale Śākhelor vedice, ceea ce ex-

[1] Aşa cum am arătat deja mai sus I, I, pag. 170-172.

[2] Āruṇeya-Up.2. Up. pag. 693.

plică de ce în toate Upanișadele ideea fundamentală este aceeași, care s-a dezvoltat din ele în variațiunile cele mai felurite, când mai concise când mai desfășurate. Prima apariție a școlilor vedice sau śākhe, pe care se bazează această diferențiere a tradiției rituale și, o dată cu aceasta, a celei filosofice, va fi de căutat într-un timp în care conținutul Saṁhitelor era deja stabilit în cele esențiale și era transmis elevilor de învățător prin învățare pe dinafară cuvânt cu cuvânt[1], în vreme ce acesta comunica elevilor săi prin viu grai explicațiile rituale, alegorice și dogmatice necesare (din care a provenit mai apoi cea mai veche proză indiană). În același timp, în funcție de individualitatea dascălului, materia de predare generală și stabilă deja în trăsăturile ei fundamentale a suferit unele modificări, nu numai în ce privește efectuarea și semnificația mistică a ceremoniilor individuale ci și în măsura în care unul acorda o valoare mai mare învățăturii liturgice, altul celei dogmatice (de aceea sunt așa de deosebite ca volum Upanișadele școlilor particulare).

În decursul secolelor, instruirea care inițial se făcea prin viu grai s-a fixat în texte în proză bine stabilite, învățate de elevi pe dinafară cuvânt cu cuvânt: totodată, diferențele dintre școlile particulare luau proporții mereu mai mari. De aceea, este cu totul credibil când indienii știu să numească un mare număr de śākhe în care se studia fiecare Veda. Tot așa de lesne de înțeles este, însă, că, din aceste numeroase śākhe, majoritatea au pierit în lupta pentru existență și că pentru fiecare Veda nu s-au menținut decât câteva śākhe proeminente împreună cu Upanișadele care țin de ele.

Trebuie să ne limităm aici, spre orientare în general, la a enumera cele unsprezece Upanișade existente ale celor trei Vede mai vechi; remarcăm însă că apartenența mai multora dintre acestea la śākhā corespunzătoare este îndoielnică, fapt despre care se tratează mai mult în introducerile la traducerea noastră a celor șaizeci de Upanișade.

---

[1] Cf. Chānd. 6. 7. 2 Up. pag. 163.

Upaniṣad	Śākhā
I. Ṛgveda:	
Aitareya-Upaniṣad	*Aitareyini*
Kauṣītaki-Upaniṣad	*Kauṣītakini*
II. Sāmaveda:	
Chāndogya-Upaniṣad	Tāṇḍini
Kena (Talavakāra)-Upaniṣad	*Jaiminīyasi (Talavakārasi)*
III. Yajurveda:	
a) cel negru:	
Taittirīya- Upaniṣad	*Taittirīyakasi*
Mahānārāyaṇa-Upaniṣad	
Kāṭhaka-Upaniṣad	*Kaṭhasi*
Śvetāśvatara-Upaniṣad	lipseşte
Maitrāyanīya-Upaniṣad	*Maitrāyanīyiasi* (?)
b) cel alb:	
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad	*Vājasaneyini*
Īśā-Upaniṣad	

4. Upaniṣadele Atharvavedei

Esențial diferită se prezintă situația cu numeroasele Upaniṣade care au fost acceptate în Atharvaveda. Într-adevăr, unele dintre acestea își explică doctrina prin *Śaunaka* sau prin *Pippalāda* sau chiar (precum Brahma-Upaniṣad) prin amândoi totodată, iar după tradiția răspândită de Nārāyaṇa și de Colebrooke sunt atribuite acestor *Śaunakīyași* sau *Pippalādiți* când Upaniṣade izolate când complexe întregi de Upaniṣade[1]; însă, deja, contradicțiile din aceste afirmații precum și împrejurarea că cele mai diferite Upaniṣade își revendică doctrina de la întemeietorii prezumtivi ai śākhelor atharvavedice, Śaunaka și Pippalāda, lasă loc presupunerii că avem de recunoscut în acestea cu greu altceva decât o legare arbitrară de nume faimoase din negura timpului, asemănător felului în care alte Atharva-Upaniṣade susțin că învățăturile lor se trag de la Yājñavalkya, Aṅgiras

[1] Cf. Up. pag. 531.

sau Atharvan, sau de la Brahma, Rudra şi Prajāpati. Nici numele Atharva-Upaniṣadelor (abstracţie făcând de excepţii puţine şi îndoielnice, ca *Māṇḍūkya, Jābāla, Paiṅgala, Ṣavank)* nu mai sunt formate după numele śākhei ca la Upaniṣadele celor trei Vede mai vechi, ci derivate parţial din conţinut, parţial dintr-o altă împrejurare întâmplătoare şi indică faptul că în Atharva-Upaniṣade avem de căutat altceva decât texte dogmatice ale unor şcoli vedice anumite.

Multe indicii (despre care va fi vorba mai departe) vorbesc în sensul că ideile principale ale Upaniṣadelor, doctrina despre unica realitate a lui Ātman, despre desfăşurarea sa ca lume, despre identitatea sa cu sufletul şamd. chiar dacă ar fi putut fi emise iniţial de brahmani (ca Yājñavalkya), totuşi în prima perioadă de timp au găsit receptare şi înţelegere nu atât în tagma brahmană saturată de ritual ci mai curând în cercurile kṣatriya-şilor[1] şi abia după aceea au fost adoptate de brahmani[2] şi împletite de aceştia cu ritualul pe calea interpretării alegorice.

În aceste circumstanţe, este foarte verosimil că doctrina despre Ātman, după ce a fost preluată de şcolile celor trei Vede mai vechi, a continuat să fie cultivată şi în afara acestora şi că din aceasta au rezultat şi, chiar dacă doar parţial, au rămas păstrate lucrări care stăteau faţă de Upaniṣadele lui Ṛg-, Sāman- şi Yajur-Veda într-un mod întru totul asemănător celui al Saṁhitei Atharvavedei în raport de Saṁhitele acestora. Şi aşa cum altădată au fost primite în acesta tot felul de imnuri, parte din ele prea târziu venite pentru Saṁhitele mai vechi, parte, de asemenea, desconsiderate de către acestea[3], tot aşa şi acum Atharvaveda era din nou cea care îşi deschidea braţele copiilor născuţi tardiv sau repudiaţi ai cercetării lui Ātman. Această generozitate a avut drept urmare că, în decursul timpului, tot ce apărea în

---

[1] Ca tipică pentru atitudinea diferită a brahmanilor şi a kṣatriyasilor faţă de doctrina nou apărută despre Ātman poate fi considerată Bṛh. 3-4 unde Yajñavalkya, în calitatea sa de exponent al acestei noi învăţături, este întâmnpinat de brahmani cu pizmă şi îndoială iar de regele Janaka cu adeziune entuziastă. Revenim la această chestiune mai jos pag. 30 şi urm.

[2] Mai sus I. 1. pag. 166, 334.

[3] Mai sus, I, 1. pag. 169.

forma unei Upanișade, adică, a unui text secret, fie că era acum expresia conștiinței religios-filosofice a unor cercuri anumite fie a unui gânditor independent, se socotea ca făcând parte din Atharvaveda sau era anexată la acesta fără alte motive. Regularitatea cu care un text oarecare revine în diversele culegeri formează, pe cât vedem, singurul semn distinctiv al canonicității sale (dacă mai poate fi încă vorba de așa ceva) și călăuziți de acest punct de vedere am adunat în traducerea noastră a celor „șaizeci de Upanișade" toate acele texte ce par să se bucure de o recunoaștere mai generală. Pentru mai multe detalii despre aceasta, facem trimitere la introducerea noastră la Atharva-Upanișade, aflată acolo la pag. 531-545: aici vrem doar să enumerăm cele mai importante Atharva-Upanișade într-o perspectivă generală repartizate în cinci clase (în esență după modelul lui Weber).

I. VEDĀNTA-UPANIȘADE PURE, care rămân în esență fidele vechii doctrine Vedānta, fără să accentueze dezvoltarea acesteia către Yoga, Saṁnyāsa și simbolismul vișnuit sau șivait într-o măsură considerabil mai mare decât se întâmplă deja în Upanișadele mai vechi.

Muṇḍaka, Praśna, Māṇḍūkya (cu Kārikā);
Garbha, Prāṇāgnihotra, Piṇḍa;
Ātma, Sarvopaniṣatsāra, Gāruḍa.

II. YOGA-UPANIȘADE care, presupunând punctul de vedere al Vedāntei, tratează înțelegerea lui Ātman preponderent sau exclusiv prin *Yoga,* insistând asupra sunetului *Om:*
Brahmavidyā, Kṣurikā, Cūlikā:
Nādabindu, Brahmabindu, Amṛtabindu, Dhyānabindu,Tejobindu;
Yogaśikhā, Yogatattva, Haṁsa.

III. SAMNYĀSA-UPANIȘADE care, de regulă la fel de unilateral, recomandă și descriu viața saṁnyasinului ca fiind consecința practică a doctrinei upanișadice:

Brahma, Saṁnyāsa, Āruṇeya, Kaṇṭaśruti;
Paramahaṁsa, Jābāla, Āśrama.

IV. ȘIVA-UPANIȘADE, care îl interpretează pe Șiva cel venerat de popor (Īśāna, Maheśvara, Mahādeva, ș.a.m.d.) ca fiind o personificare a lui Ātman:

Atharvarvaśīras, Atharvaśikhā, Nīlarudra
Kālāgnirudra, Kaivalya.

V. VIṢṆU-UPANIṢADE, care îl transformă tot aşa pe Viṣṇu (Nārāyaṇa, Nṛsiṁha, şamd.) în sensul doctrinei Vedānta, considerând diversele sale avatāre ca fiind preschimbări omeneşti ale lui Ātman:

Mahā, Nārāyaṃa, Ātmabodha;
Nṛsiṁhapūrvatāpanīya, Nṛsiṁhottaratāpanīya;
Rāmapūrvatāpanīya, Rāmottaratāpanīya.

5. Despre semnificaţia cuvântului *upaniṣad*

După Śaṅkara, Upaniṣadele trebuie denumite astfel deoarece ele „distrug" ignoranţa înnăscută[1] sau încă deoarece ele „conduc" la Brahman[2]. Abstracţie făcând de aceste interpretări nejustificate nici lingvistic nici obiectiv, cuvântul *upaniṣad* este explicat de indieni de regulă prin *rahasyam* („taină", acel *secretum tegendum* al lui Anquetil). În mod corespunzător, se spune de exemplu în Nṛsiṁhott. 8[3] de patru ori la rând *iti rahasyam* în locul obişnuitului anterior *iti upaniṣad*[4]; de asemenea în pasajele mai vechi, unde este vorba de texte upaniṣadice, sunt întrebuinţate expresii precum *guhyā' ādeśāḥ*[5], *paramaṁ guhyam*[6], *veda-guhya-upaniṣatsu gūḍham*[7], *guhyatamam*[8].

Străduinţa de a păstra în secret învăţături profunde şi de aceea lesne de înţeles greşit are şi în Apus numeroase analogii. Iisus răspunde discipolilor săi la întrebarea, de ce vorbeşte în parabole: *ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δε οὐ δέδοται* (Matei 13, 11);

---

[1] ad Bṛh. pag. 2. 4; ad Kāṭh. pag. 73. II.
[2] ad Taitt. p. 9, 5; ad Muṇḍ. p. 261. 10.
[3] Up. pag. 796.
[4] Aşa cum se află de ex. la sfârşitul lui Taitt. 2 şi 3. Mahānār. 62.63.64.
[5] Chānd. 3, 5, 2, Up. pag. 102.
[6] Kāṭh. 3, 17, Śvet. 6, 22. Up. pag. 278. 310.
[7] Śvet. 5,6, Up. pag. 305.
[8] Maitr. 6,29. Up. pag. 350.

Pitagora pretinde de la discipolii săi *μυστικὴ σιωπή*, tăcerea mistică; de la Heraclit ni s-a transmis maxima: *τὰ τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή*; Platon dezaprobă arta scrisului, căci ea *οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή*[1] iar Schopenhauer le cere cititorilor săi ca o condiție preliminară studiul anevoie inteligibilului Kant.

Aceleași sentimente fac să se exprime în Upanișade avertismentul mereu repetat de a nu împărtăși o anumită învățătură unuia nevrednic.

Ait. Ār. 3,2,6,9: „Învățătorul nu trebuie să împărtășească aceste combinații de litere potrivit sensului lor secret, *upanișadei* lor, nici unuia care nu-i este discipol apropiat (*antevāsin*), care nu a locuit deja la el vreme de un an, care nu vrea să devină el însuși învățător".

Chānd. 3,11,5: „De aceea, numai celui mai mare dintre fii tatăl său îi va transmite (această învățătură) drept Brahman, sau unui elev de încredere, dar altuia nimănui, fie el oricine ar fi".

Bṛh. 6,3,12: „Să nu împărtășești nimănui această mixtură și felul în care se prepară, în afară de fiul tău sau elevul tău".

Śvet. 6,22: „(Acest secret suprem) nu se dă nimănui, dacă nu este calm, ori fiu, ori elev."

Muṇḍ. 3,2,11: „Nimeni nu trebuie să citească aceasta, dacă nu a făcut legământ".

Maitr. 6.29: „Această taină a tainelor nu trebuie adusă la cunoștință cuiva care nu este fiu sau discipol și care nu este liniștit."

Nṛsiṁhap. 1,3: „Însă, dacă o femeie sau un śūdra știu formula Savitarului, formula lui Lakṣmī, Praṇava, acestora le merge rău după moarte. De aceea, să nu li se aducă acestea la cunoștință niciodată! Dacă cineva le aduce la cunoștință acestea, învățătorului îi merge rău din această pricină după moarte".

Rāmap. 84: „Oamenilor de rând nu li se dă (diagrama-yantra)!"

De aici se explică și trăsătura izbitoare, în mod repetat recurentă în Upanișade, că un învățător se împotrivește să

---

[1] *Phaidros* p. 275 E.

împărtăşească orice învăţătură discipolului care îl roagă acest lucru până când acesta nu a dovedit prin stăruinţa în strădania sa că este demn să primească învăţătura. Exemplul cel mai cunoscut de acest fel este Naciketas din Kāṭhaka-Upaniṣad, căruia zeul Morţii îi acordă instruirea dorită despre esenţa sufletului şi soarta acestuia după moarte abia după ce tânărul a respins neclintit toate încercările de a-l abate de la dorinţa sa[1]. Într-un mod asemănător se poartă Indra cu Pratardana[2], Raikva cu Jānaśruti[3], Satyakāma cu Upakosala[4], Pravāhana cu Āruṇi[5], Prajāpati cu Indra şi Virocana[6], Yājñavalkya cu Janaka[7], Śākāyanya cu Bṛhadratha[8].

Din toate acestea, rezultă că tendinţa generală a epocii şi a cercurilor care au produs Upaniṣadele era de a ţine în secret conţinutul acestora faţă de nechemaţi şi că, dinspre partea obiectivă, nu este nimic de obiectat când indienii explică *upaniṣad* prin *rahasyam* „taină". Mai puţin lesne este, la prima vedere, a înţelege cum a ajuns cuvântul *upaniṣad* să însemne „sens tainic, doctrină secretă, taină". Căci *upaniṣad* ca substantiv derivat din rădăcina *sad* „a şedea", poate desemna numai o „şedinţă" şi anume, aşa cum exprimă prepoziţia *apa* (aproape de, lângă), o „şedinţă secretă, confidenţială" în contrast cu *pariṣad, saṁsad* (adunare, întrunire). Trebuie să admitem, chiar dacă ne lipsesc dovezile în acest sens, că acest nume pentru „şedinţă de taină" a fost întrebuinţat în decursul timpului şi pentru a desemna obiectul acestei şedinţe, adică, „învăţătura secretă", întru totul asemănător felului în care „collegium", din noţiunea de „întrunire", a trecut în cea de conţinut didactic, proces în care semnificaţia originară a termenului de *collegium* (de la *colligere,* a culege, a aduna la un loc) a fost uitată în expresii ca „a citi, a audia

---

[1] Kāṭh. 1,20 urm., Up. pag. 270 urm.
[2] Kauṣ. 3,1. Up. pag. 43.
[3] Chānd. 4,2. Up. pag. 119.
[4] Chānd. 4,10,2. Up. pag. 126.
[5] Chānd. 5,3,7, Up. pag. 141. Bṛh. 6,2,6. Up. pag. 506.
[6] Chānd. 8,8,4. Up. pag. 197.
[7] Bṛh. 4,3,1 urm.. Up. pag. 466 urm. cf. pag. 463.
[8] Maitr. 1,2, Up. pag. 316.

un curs" (în germană: *Kolleg* = curs universitar) exact ca la Upanișade noțiunea originară de ședință. Cazuri asemănătoare sunt frecvente așa cum de ex. *φυσικαὶ ἀκροάσεις* ale lui Aristotel sau *διατριβαί* ale lui Epictet nu mai înseamnă prelegeri, conversații ci anumite monumente literare.

O altă explicație a cuvântului *upanișad* a fost propusă recent de Oldenberg; conform acesteia, *upanișad* ar putea însemna ca și *upāsanā* „venerație", contemplarea plină de venerație a lui Brahman sau Ātman[1]. Împotriva acestei ipoteze demne de luat în seamă trebuie să ridicăm totuși următoarele obiecții:

1) Verbele u*pa* + *ās* „a ședea în fața cuiva sau a ceva (cu venerație)" și *upa* + *sad* (*upa* + *ni* + *sad* nu se întâlnește în Upanișade) „a se așeza în fața cuiva (în scopul învățatului)" trebuie deosebite totuși, după întrebuințările predominante, foarte mult între ele. Se mai poate ca în textele mai vechi, utilizarea limbii să nu fi fost strict fixată, totuși în Upanișade (așa cum arată o privire asupra concordanței lui Jakob) *upa* + *ās* înseamnă totdeauna „a venera", niciodată „a solicita învățătură" iar prin *upa* + *sad* înțelege mereu „a solicita învățătură", niciodată „a venera" iar dacă substantivul *upanișad* nu s-a format de la *upa* + *sad*, ci de la rar întrebuințatul *upa* + *ni* + *sad*, temeiul era poate numai acela că substantivul *upasad* era deja ocupat pentru desemnarea ajunului unei cunoscute sărbători a sacrificiului Somei.

2) Chiar dacă este vorba destul de des de o venerare a lui Brahman sau a lui Ātman, îndeosebi sub un simbol anumit (ca Manas, Prāṇa șamd.), totuși, luat strict, Ātman nu este un obiect de **venerație** ca zeii, ci un obiect al **cunoașterii**; Kena 1,4 și urm.: „acesta trebuie să-l știi de Brahman, nu acela ce se venerează acolo *(na idaṁ, yad idam upāsate"*: — Chānd. 8,7,1: „Sinele *(Ātman)*, . . . pe acesta trebuie să-l cercetezi, pe acesta trebuie să cauți să-l cunoști"; — Bṛh. 2,4,5: „Sinele, într-adevăr, trebuie să-l vezi, trebuie să-l auzi, trebuie să-l înțelegi, asupra lui trebuie să meditezi, o Maitreyī" șamd. Chiar și cele două pasaje din Upanișade pe care Oldenberg le citează ca dovezi că ar fi venerat pe Brahman,

[1] Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft Bd. 50, 1896, pag. 457 și urm.

spun în fond contrariul; în Bṛh. 2,1, Gārgya declară că se venerează drept Brahman diverse entități, până când în cele din urmă regele întrerupe consultarea cu cuvintele: „prin aceasta, el nu este însă cunoscut *(na etāvatā viditam bhavati)*", apoi îi împărtășește celui care doarme adânc învățătura și încheie cu cuvintele: „a sa Upaniṣad (nume secret, nu venerație) este «realitatea realității»", adică ființa ascunsă în orice există empiric; — iar când în Bṛh. 1,4 este tratată tema că nu trebuie să se venereze zeii, ci numai Ātman, acesta este doar un mod de a combate venerarea zeilor, nu însă și o invitație de a-l „venera" pe Ātman ca și cum ar fi și el doar un zeu; cuvântul „venera" se referă numai la zei și este legat[1] cu Ātman numai prin zeugma[2]; dovada se află în cele ce urmează, unde se spune: „or, cine venerează o altă zeitate și vorbește: «ea e una, eu sunt altul», acela nu este înțelept". Dar fără o asemenea „ea e una, eu sunt altul", care este interzisă aici, venerația este însă de neînchipuit, spre deosebire de cunoașterea prin percepere nemijlocită *(anubhava)*.

3) *O încercare de a duce până la capăt ipoteza de care* este vorba pe baza materialului prezent ar trebui să aibă ca rezultat imposibilitatea acesteia. Astfel, în Taitt. 1,3 se explică sensul secret *(upaniṣad)* al conexiunii de litere *(samhitā)* și, după ce s-a petrecut aceasta, în încheiere, i se deschide perspectiva a tot felul de recompense aceluia „care așadar obține să-i fie clarificate și știe aceste mari conexiuni *(ya' evam etā mahāsaṁhitā vyākhyātā veda)*"; aici se cere numai o cunoaștere a conexiunilor de litere, în tot paragraful nu este vorba de nici o venerare. — Sau dacă se ia cert foarte vechiul pasaj din Kauṣ., 2,1-2. unde se spune despre cerșetorul care se știe ca Sine al tuturor ființelor: *tasya upaniṣad 'na yāced' iti*", „deviza sa secretă este de a nu se ruga"; ar fi greu de

---

[1] Cine ar vrea să conteste aceasta, acela ar trebui de asemenea, în mod consecvent, să tragă concluzia (din pasaje ca Bṛh. 2,4,5: „pe Ātman, într-adevăr, trebuie să-l vezi, să-l auzi" șamd., că Ātman ar fi vizibil și audibil.

[2] Zeugma - figură de stil care constă din două sau mai multe completări similare sau asemănătoare (adjective la un substantiv, adverbe resp. obiecte la un verb șamd.) la care o completare se potrivește semantic cu cuvântul iar celelalte sunt incompatibile cu el. (N.T.)

spus de ce „veneraţie" ar putea fi vorba într-un pasaj ca acesta.

Dacă se parcurg cu privirea pasajele adunate de noi în indexul la Upanişade sub cuvântul *upaniṣad,* se observă clar că ele revin în totalitate la semnificaţiile: „devîză secretă, nume secret, cuvânt secret, formulă secretă, învăţătură secretă", că tuturor înţelesurilor le este inerentă caracteristica tainicului, din care este de conchis că explicaţia dată de indieni a cuvântului *upaniṣad* ca *rahasyam,* secret, va fi fiind cea corectă.

II. CONSIDERAȚII DESPRE ISTORIA UPANIȘADELOR

1. Cea dintâi origine a Upanișadelor

Cuvântul *upanișad* se prezintă în trei sensuri diferite, și anume ca: 1) Cuvânt secret; 2) Text secret; 3) Sens secret.

1) Anumite cuvinte, expresii, formule secrete, inteligibile doar pentru inițiați, sunt desemnate ca *upanișad.* Acestea conțin fie un fir călăuzitor pentru comportament, ca menționatul *na yācet* din Kauș. 2,1. 2, fie o explicație secretă despre esența lui Brahman; astfel, atunci când în Bṛh. 2,1, 20. 2,3,6, acesta este desemnat ca *satyasya satyam* sau în Kena 31 ca *tad-vanam* (țelul din urmă al dorului), atunci la această expresie se referă următoarele cuvinte: „ți se predă învățătura Upanișadei". De acest fel sunt și cuvinte secrete ca în Chānd. 3,14,1 *tajjalān* „în el (ființele) devin, se află în trecere, respiră": sau *neti neti* (în Bṛh. 2,3,6 și mai adesea) iar dacă se recomandă să se venereze Brahman sub asemenea formule, aceasta nu afirmă că *upanișad* înseamnă „venerare" ci doar că, așa cum s-a arătat, contemplarea lui Brahman sub aceste expresii secrete trebuie să înlocuiască venerarea zeilor.

2) Textele însele care ne stau în față, precum și textele mai vechi care le stau la bază se cheamă Upanișade; de aceea, la Taittirīyakași îndeosebi un paragraf se încheie frecvent cu cuvintele: *iti upanișad.*

3) Foarte frecvent prin *upanișad* nu este desemnat un cuvânt sau un text, ci sensul secret, alegoric al vreunei noțiuni rituale sau datini: de ex., în Chānd. 1,1.10: „căci ceea ce se săvârșește cu știință, cu credință, cu Upanișad [a cunoașteriî sensului secret al Udgīthei-ei ca *Om*], aceasta este mai eficace".

Se pune întrebarea, care dintre aceste trei sensuri este cel originar. Ne-am putea gândi că este cel de al treilea și să

presupunem că doctrina Upanișad s-a dezvoltat din ritual prin interpretarea alegorică a acestuia. După toate aparențele însă nu acesta este cazul şi spune mult în acest sens că, aşa cum s-a menționat deja mai sus, gândirea upanișadică, deşi de origine brahmanică, nu a fost cultivată în cercurile brahmanilor aderenți la ritual, ci în afara castei brahmane printre kṣatriyaşi.

Upanișadele, ca toate textele celor trei Vede mai vechi, ne-au fost transmise prin brahmani. Cu atât mai izbitor este că aceste texte explică adeseori unele din cele mai importante învățături upanișadice prin regi, aşadar prin kṣatriyaşi. Astfel, în Chānd. 5,11-24, se istoriseşte cum cinci brahmani cărturari îl roagă pe Uddālaka Āruṇi să-i instruiască în legătură cu *Ātman Vaiśvānara;* Uddālaka se teme că nu le poate explica totul, la care toți şase se duc la regele Aśvapati Kaikeya şi, după ce insuficiența ştiinței lor iese la iveală, ei primesc de la acesta învățătura corectă.

În Bṛh. 2,1 (şi paralel în Kauṣ. 4), renumitul învățat în Vede Gārgya Bālāki se oferă să-i explice ce este Brahman regelui Ajātaśatru din Kaśi, prezintă douăsprezece (în Kauṣ. şaisprezece) explicații greşite, la care regele îi arată lui, brahmanului, ca unuia care doarme adânc, că Brahman este Ātman, după ce i-a explicat mai înainte: „este totuşi împotriva mersului firesc ca un brahman să se ducă la un kṣatriya ca elev pentru a i se explica ce este Brahman; ei bine, acum, te voi instrui". În această povestire, care ne este transmisă de încă două şcoli vedice diferite, se exprimă neîndoielnic faptul că punctul principal al întregii doctrine Vedānta, cunoaşterea lui Brahman ca Ātman, îi era cunoscut regelui şi, dimpotrivă, brahmanului cel „renumit învățat în Vede" (Kauṣ.) îi era necunoscut.

În Chānd. 1,8-9, doi brahmani sunt instruiți de regele Pravāhaṇa Jaivali că Ākāśa este temeiul ultim al lucrurilor, ceea ce lor le era necunoscut; iar când tot în Chānd. 1,9,3 se spune că mai înainte Atidhanvan i-a împărtăşit această învățătură lui Udaraśāṇḍilya, deja numele ne fac să bănuim că şi atunci un kṣatrya l-a instruit pe un brahman.

Asemănător, Chānd. 7 conține instruirea făcută brahmanului Nārada de zeul războiului Sanatkumāra, în care cu-

prinzătoarea ştiinţă vedică a brahmanului este considerată neîndestulătoare cu cuvintele: „tot ce ai studiat tu acolo este doar nume"[1]. În sfârşit, este expus marele text principal al doctrinei transmigraţiei sufletelor, care se prezintă în trei tradiţii diferite, Chānd. 5,3-10, Bṛh. 6,2 şi (foarte abătută) Kauṣ. 1. în forma unei instruiri a lui Āruṇi făcute de regele Pravāhana Jaivali (în Kauṣ. a lui Āruṇi făcute de Citra Gāṅgyāyana), în care regele îi spune brahmanului, în Chānd. 5,3,7: „căci, precum mi-ai spus tu mie, o Gautama, mai înainte şi până la tine această învăţătură nu a fost în circulaţie la brahmani; de aceea chiar, în toate lumile, stăpânirea a rămas a războinicilor" (în Bṛh. 6,2,8: „pe cât de adevărat este că eu doresc ca tu, asemenea strămoşilor tăi, să ne rămâi bine intenţionat, pe atât de adevărat este că până astăzi această ştiinţă nu a fost posedată încă niciodată de un brahman").

Dacă ne gândim că în pasajele indicate se tratează despre cunoaşterea lui Brahman ca Ātman[2], despre cunoaşterea acestui Ātman ca atotînsufleţitorul[3] şi despre soarta sufletului după moarte[4], aşadar tocmai despre cele mai importante puncte ale doctrinei upaniṣadelor, că în ele nu numai că regele apare ca cel ştiutor, dar şi, aşezat expres alături de el, brahmanul ca cel neştiutor sau fals ştiutor şi că aceste povestiri ne sunt transmise de śākhele vedice, aşadar, de brahmanii înşişi, trebuie să tragem concluzia, dacă nu cu deplină certitudine, cel puţin cu mare probabilitate, că într-adevăr doctrina despre Ātman atât de categoric contrară întregului ritualism vedic, chiar dacă primii autori ar fi putut fi brahmani, iniţial nu a fost receptată şi cultivată totuşi în cercurile brahmanilor, ci în cele ale kṣatryaşilor şi că a fost preluată de brahmani mai târziu. Faptul însă, exprimat mai ales în ultimele pasaje la care ne-am referit, că brahmanii multă vreme nu au ajuns în posesia acestor învăţături, de care se arată totuşi dornici, se explică cel mai simplu presupunând că aceste învăţăturî despre Ātman le-au fost tăinuite înadins,

---

[1] Chānd. 7,1,3.
[2] Bṛh. 2,1., Kauṣ. 4.
[3] Chānd. 5,11 şi urm.
[4] Chānd. 5,3 şi urm., Bṛh. 6,2.

că acestea s-au propagat în cercuri înguste printre kṣatriyaşi şi cu excluderea brahmanilor, adică în *Upaniṣade.* Interpretarea alegorică a ritualului în sensul doctrinei despre Ātman, deşi se poate ca aşa ceva să fi fost exersată deja şi în cercurile kṣatriyaşilor (cf. Chānd. 1,9,2), putea fi practicată totuşi pe scară întinsă abia după preluarea noii doctrine prin intermediul brahmanilor: de aceea, cea de a treia din semnificaţiile propuse mai sus ale cuvântului *upaniṣad* ca „sens secret" (al vreunei noţiuni rituale) este doar una secundară. Dacă ne întrebăm însă mai departe, care din cele două semnificaţii rămase: 1) de cuvânt secret, 2) de text secret, este cea originară, trecerea de la cea de a doua la prima ar trebui să fie tot aşa de greu de înţeles pe cât de naturală şi de inteligibilă este cea de la prima la a doua.

Putem aşadar presupune că doctrina despre Ātman ca principiu al lumii, a cărei formare treptată am urmărit-o prin imnurile din Ṛgveda şi Atharvaveda, în opoziţie cu ritualismul brahmanic, a fost cultivată şi dezvoltată de *kṣatriyaşi* la care apoi noua cunoaştere era exprimată în cuvinte sau formule foarte scurte, înţelese doar de iniţiaţi ca *tadvanam, tajjālan, satyasya satyam, saṁyadvāma, vāmanī, bhāmanī* şamd.; o asemenea formulă s-a chemat apoi, de la comunicarea şi explicarea ei cu excluderea publicităţii, o *Upaniṣad.* Natural, acestea erau însoţite de explicaţii orale, păstrate la fel de secrete, din care încet încet au apărut primele texte numite *Upaniṣad.* Ca exemple de asemenea cuvinte secrete alături de explicaţia secretă poate servi felul în care sunt dezbătute în Bṛh. 5,4 *tad vai tad* sau în Bṛh. 5,12 *vi-ram*[1].

În felul acesta şi asemănător s-au format învăţăturile secrete, adică *Vidyā,* de care este atât de mult vorba în Upani-

---

[1] În explicarea acestor cuvinte de taină nu a existat întotdeauna acord. Astfel, definiţia lui Brahman ca *pūrṇam apravarti* este aprobată în Chānd. 6,12,7 şi, dimpotrivă, în Bṛh. 2,1,5 (Kauṣ, 4.8), este găsită nesatisfăcătoare. Şi mai interesant este cazul la Upaniṣad *amṛtaṃ satyena channam* din Bṛh. 1.6,3 care a fost interpretată de alţii ca *anṛtaṃ satyena channam* şi explicată în mod corespunzător în Bṛh. 5,5,1 *(anṛtaṃ ubhayataḥ satyena parigṛhītam)* şi din nou altfel în Chānd. 8,3,5. Asemănător cunoaşte şi vechiul cuvânt de Rşi *pāṅktam idaṁ sarvam* o interpretare diferită în Bṛh. 1,4,17 şi în Taitt. 1,7.

șade. Autorii lor sau posesorii unici erau renumiți în țară; la ei se făcea pelerinaj, elevii îi slujeau ani îndelungați[1], li se aduceau daruri bogate[2] pentru a obține în schimb împărtășirea Vidyei. La multe din aceste Vidyā, numele inventatorului s-a păstrat; ba încă, unele dintre acestea sunt însoțite de o genealogie formală care enumeră primul autor și posesorii următori și se încheie de obicei cu avertismentul de a împărtăși învățătura numai propriului fiu sau unui elev de încredere.

Însă aceste învățături au găsit corpul apt pentru dezvoltarea lor prielnică abia când au trecut din cercurile kṣatriyaşilor, în care erau inițial secrete, în felul cu care am făcut cunoştință mai sus în câteva exemple, la brahmanii posesori ai unui sistem solid de tradiție didactică. Aceştia au preluat cu lăcomie noua doctrină despre Ātman, oricât de mult se află aceasta în contradicție de fond cu cultul vedic al zeilor și cu sistemul ritual brahmanic, au întrețesut-o cu tradiția rituală prin interpretare alegorică și au alipit-o la programa de studiu a şcolilor lor: Upanișadele au devenit Vedānta.

Curând, brahmanii au monopolizat noua doctrină ca pe un privilegiu al lor; ei au ştiut să povestească despre prinți și nobili ca Janaka, Jānaśruti șamd., care se lasă instruiți de brahmani: autorități rituale ca Śāṇḍilya, Yājñavalkya au devenit și purtători ai ideilor upanișadice, tradiția vedică a fost făcută să presupună doctrina despre Ātman:

> Numaî cine cunoaşte Veda înțelege marele
> Omniprezentul Ātman.

cum se spune într-un pasaj din Brāhmaṇa[3].

După preluarea gândirii upanișadice prin śākhe și includerea acesteia în programul vedic de studiu, aceasta a cunoscut în mâinile învățătorilor vedici o dezvoltare și o amplificare diversă. Mai întâi, ei au pus-o de acord cu tradiția

---

[1] Chānd. 4,10,2.

[2] Chānd. 4,2,1.

[3] Citat mai sus 1. 1. pag. 334.

rituală, tălmăcind-o (în Āraṇyaka) în spiritul doctrinei despre Ātman, proces în care adepții lui Ṛgveda s-au referit la *uktham* (imn), cei ai lui Sāmaveda la *sāman*, iar cei ai lui Yajurveda la sacrificiu, îndeosebi la sacrificiul calului, ca la cea mai înaltă formă a acesteia. Mai departe însă, ei au amplificat noua doctrină într-un mod care s-a înălțat cu totul liber peste cultul tradițional, ba a intrat chiar în contradicție deschisă cu acesta. Aici trebuie să fi avut loc contacte şi schimburi intense între diversele şcoli. Definiții, care erau ținute în mare stimă de unele, nu găseau nici un fel de aprobare la altele: unii învățători, care formează la o śākhā cea mai înaltă autoritate, apar la altele în poziție subordonată (Āruṇi) sau nu sunt numiți deloc (Yājñavalkya). Unele texte apar cu mici modificări în diverse şcoli vedice, fie că au fost preluate direct, fie că se trag de la un model comun mai vechi. Alte texte apar în mai multe recenzii unele lângă altele în aceeaşi śākhā, adesea foarte asemănătoare şi tot adesea foarte diferite între ele. Această viață spirituală bogată, ale cărei amănunte cu greu mai pot fi stabilite, se poate să fi durat vreme de secole iar ideile fundamentale ale doctrinei despre Ātman s-au desfăşurat tot mai plenar prin meditația gânditorilor independenți, în dialoguri confidențiale, în fața unui cerc select de elevi, ba chiar şi prin dispute publice la curțile prinților. Ca rezultat final ai acestui proces spiritual, avem de considerat cele mai vechi Upaniṣade care ni s-au păstrat.

2. Upaniṣadele existente

După felul cum au apărut Upaniṣadele prin activitatea diferitelor şcoli vedice şi în cursul schimbului de experiență între ele, nu poate fi vorba de o succesiune cronologică realizabilă, în sens strict a acestora. Fiecare din Upaniṣadele mari conține texte mai vechi şi mai noi unele lângă altele astfel încât trebuie determinată vârsta fiecărei bucăți individuale, în măsura în care acest lucru este posibil plecând de la treapta de dezvoltare a ideilor conținute în ea. Aici, unde

încă tratăm despre Upanișade în întregul lor, nu poate fi vorba decât de o determinare preliminară și aproximativă a perioadei căreia îi aparține în linii mari o Upanișad.

Deosebim, mai întâi, patru perioade succesive în timp în care pot fi clasificate Upanișadele complete:

I. Upanișadele vechi în proză

Bṛhadāraṇyaka și *Chāndogya,*
Taittirīya,
Aitareya,
Kauṣītaki,
Kena, care stă la graniță.

Ele sunt fără excepție textele Vedānta ale unor śākhe efectiv existente, de cele mai multe ori sunt încă strâns unite în părțile lor de început cu Brāhmaṇe și Āraṇyake, a căror continuare o formează și ale căror noțiuni rituale sunt interpretate deseori alegoric. Abia părțile ulterioare și, așa cum putem presupune, mai recente se înalță liber deasupra ritualului. Limba este încă aproape cu totul vechea proză a textelor Brāhmaṇa, cumva, complicată, stângace, dar nu fără grație naturală. Secvența stabilită de noi ar trebui în general să fie și cea cronologică. *Bṛhadāraṇyaka* și *Chāndogya* sunt nu numai cele mai cuprinzătoare, dar și cele mai vechi Upanișade ajunse până la noi; între ele, așa cum vom mai vedea încă adesea, *Bṛhadāraṇyaka* arată aproape pretutindeni în ținuta textelor o mai mare naturalețe, după cum și cercul literar al lui Chānd. 7,1,4 (7,2,1. 7,7,1) este considerabil mai larg decât cel al lui Bṛh. 2,4,10 (4,1,2. 4,5, 11; cf. Up. pag. 484). *Taittirīya* este deja după partea sa mediană mai tânără decât Chāndogya; comp. Chānd. 6,2 (trei elemente) și Taitt. 2,1 (cinci elemente). *Aitareya* este mai tânără decât Chāndogya (Chānd. 6,3,1 trei, Ait. 3,3 patru genuri de ființe organice) și decât Taittirīya[1]. În sfârșit *Kauṣītaki* este mai tânără decât toate cele numite[2]. La granița acestei perioade stă *Kena* care, în virtutea primei părți, metrice, aparține deja epocii următoare.

[1] Cf. Taitt. 2,6, „după ce a creat-o, a intrat în ea" cu descrierea zugrăvită mai pe larg în Ait. 1,3,12.

[2] Kauṣ. 1 este mai puțin originară decât Chānd. 5,3 urm., Bṛh. 6,2; Kauṣ. 3 trebuie să fie mai târzie decât Ait. 3,3, iar Kauṣ. 4 mai târzie decât Bṛh. 2,1.

II. Upanișadele metrice

Tranziția o formează Kena 1-13 și versurile inserate fără îndoială mai târziu din Bṛh. 4,4,8-21. Apoi urmează:

Kāṭhaka,
Īśā,
Śvetāśvatara,
Muṇḍaka,
Mahānārāyaṇa,

Mahānārāyaṇa utilizează deja *Muṇḍaka*[1], *Muṇḍaka* pare să utilizeze *Śvetāśvatara* (Up. pag. 555 obs. 1-2); *Īśā* pare să fie în general mai nedezvoltată, dar și mai liberă de înclinații sectare decât Śvet., apare însă în mai multe rânduri ca dependentă de *Kāṭhaka* (compară mai ales Īśā 8 cu Kāṭh. 5,13). Nu încape îndoială că Śvet. este mai târzie decât Kāṭh., ba chiar este foarte probabil, după pasajele reunite de noi în Up. pag. 289, că Kāṭh. a fost utilizată direct la compunerea lui Śvet.

Deosebirea între această perioadă și cea precedentă este foarte mare. Relația cu diverse śākhā pare în parte îndoielnică, în parte făcută în mod artificial și în toate circumstanțele nu este decât una slabă: alegoriile în stilul Āraṇyaka lipsesc; gândirea upanișadică nu mai este înțeleasă în dezvoltare, ci apare pretutindeni ca una moștenită în formă finală; anumite versuri și expresii în care se reliefează aceasta revin pretutindeni; s-a format deja o frazeologie; limba este aproape întotdeauna metrică.

III. Upanișadele în proză mai recente:

Praśna.
Maitrāyaṇīya,
Māṇḍūkya.

În această a treia perioadă, producția de Upanișade se întoarce la proză, dar o proză care se deosebește vizibil de limba arhaică a vechilor Upanișade, chiar dacă, îndeosebi în Maitrāyaṇa, tinde la o aparență arhaică. Stilul aminteşte deja de cel al prozei sanskrite ulterioare; el este complicat, sinuos, reflexiv; dependența ideilor de cele ale Upanișadelor anterioare, în proză ca și metrice, se arată prin numeroase

[1] Cf. obs. noastră din Up. pag. 551 și urm. la Muṇḍ. 2,1,9.

citate şi împrumuturi. Că *Praśna* este mai recentă decât *Muṇḍaka* rezultă din aceea că o citează pe aceasta (Praśna 3,5); că este mai veche decât *Maitrāyaṇīya*, din aceea că este citată de aceasta[1]. Poziția ocupată de *Māṇḍūkya* este, datorită conciziei sale, greu de determinat; totuşi, teoria despre Om apare mai dezvoltată în Māṇḍ. § 3[2] decât în Maitr. 6,4.[3] Majoritatea Upaniṣadelor enumerate până aici şi-au găsit încă un loc în cele trei Vede mai vechi, în parte cu o justificare foarte îndoielnică; numai trei dintre acestea, Muṇḍaka, Praśna şi Māṇḍūkya, par să fi ținut de Atharvaveda încă de la început şi anume Muṇḍaka şi Praśna ca Upaniṣadele originare, legitime ale acestui al patrulea Veda. Ambele se referă la Śaunaka şi la Pippalāda, întemeietorii śākhelor Atharvavedei; culegerile ulterioare de Atharva-Upaniṣade încep de regulă cu Muṇḍaka şi Praśna iar numai acestea două sunt recunoscute şi utilizate în mod demonstrabil de Bādarāyaṇa şi de Śaṅkara.

IV. Atharva-Upaniṣadele ulterioare

Şi producția teologică ulterioară a menținut forma de Upaniṣade ca pe o modalitate de compoziție literară comodă şi la mare cinste în domeniul sacrului, în vreme ce cugetarea în parte se ocupa cu continuarea temelor mai vechi sau nu se abătea totuşi esențial de la liniile tradiționale *(Garbha, Prāṇāgnihotra, Piṇḍa, Sarvopaniṣatsāra, Gāruḍa)*, în parte se dedica elogierii Yogăi *(Brahmavidyā, Kṣurikā, Cūlikā, Nādabindu, Brahmabindu, Amṛtabindu, Dhyānabindu, Tejobindu, Yogaśikhā, Yogatattva, Haṁsa)* şi a Saṁnyāsei *(Brahma, Saṁnyāsa, Āruṇeya, Kaṇṭhaśruti, Paramahaṁsa, Jābāla, Āśrama)*. Deosebirea între cele două curente se recunoaşte şi prin aceea că aproape fără excepție Yoga-Upaniṣadele sunt compuse în versuri iar Saṁnyāsa-Upaniṣadele în proză cu versuri inserate. O altă clasă de Upaniṣade este consacrată cultului lui Śiva *(Atharvaśiras, Atharvaśikhā, Nīlarudra, Kālāgnirudra, Kaivalya)* sau cultului lui Viṣnu *(Mahā, Nārāyaṇa, Ātmabodha, Nṛsimha-*

---

[1] Maitr. 6.5. Up. pag. 333.
[2] Up. pag. 581.
[3] Up. pag. 332.

tāpanīya, Rāmatāpanīya), pentru a le interpreta în sensul doctrinei Vedānta. Ele sunt compuse în majoritate în proză, sporadic şi în versuri. Toate aceste Upaniṣade au fost primite în Atharvaveda dar nu au fost recunoscute de teologii vedāntini importanți.

3. Upaniṣadele la Bādarāyaṇa şi la Śaṅkara

Primele urme ale unei rezumări a diverselor Upaniṣade le întâlnim deja chiar în acestea. Astfel, când sunt menționate în Švet. 5,6 „Upaniṣadele care formează partea secretă a Vedei" *(veda-guhya-upaniṣadaḥ)*; iar pasajul din Švet. 6,22, „pe vremuri în Vedānta a fost dată în vileag suprema taină", pare să privească retrospectiv la Upaniṣadele mai vechi ca la un întreg omogen şi deja de la o anumită depărtare. Tot aşa versul care apare de trei ori în Muṇḍ. 3,2,6[1], când vorbeşte despre asceți *(yati)*, „care au priceput sensul doctrinei Vedānta". Încă şi mai clar apar Upaniṣadele ca un întreg omogen atunci când în Maitr. 2,3, Up. pag. 318, doctrina despre Brahman este desemnată ca „doctrina tuturor Upaniṣadelor" *(sarva-upaniṣad-vidyā)*. Pe lângă aceasta, nu mai are importanță că Upaniṣadele sunt presupuse ca un întreg în lucrări aşa de târzii precum Sarva-upaniṣad-sāra sau Muktikā-Upaniṣad.

Cel care a întreprins o recenzare în stil mare a doctrinelor upaniṣadice, pe baza unor lucrări preliminare mai vechi este *Bādarāyaṇa*, în Brahmasūtre, lucrarea fundamentală a Vedāntei ulterioare. „Din concordanța" textelor Upaniṣad, el dovedeşte că Brahman este temelia lumii, *samanvayāt* (1,1,4) şi proclamă propoziția fundamentală „că toate textele Vedānței merită crezare" *(sarva-vedānta-pratyayam*, 3,3,1). Care Upaniṣade însă sunt recunoscute de Bādarāyaṇa drept canonice nu se poate desprinde, datorită conciziunii sūtrelor, din acestea însele, ci doar din comentariul lui *Śaṅkara*, aşadar rămâne în multe cazuri îndoielnic, deoarece noi nu

[1] Mahānār. 10,22, Kaiv. 3.

ştim în ce măsură Śaṅkara urma o tradiție sigură. Cu mai mare siguranță se pot determina textele Upaniṣad avute în vedere de Bādarāyaṇa doar din primul Adhyāya, unde el întreprinde să întemeieze doctrina despre Brahman în 28 adhikaraṇe (secțiuni) pe tot atâtea pasaje din Upaniṣade. Numărul patru, ca în întreaga lucrare, joacă şi aici un rol decisiv pentru dispunerea materialului prin aceea că, din cele 28 de pasaje de bază, douăsprezece sunt desprinse din Chāndogya, patru din Bṛhadāraṇyaka, patru din Kāṭhaka, patru din Taittirīya şi Kauṣītaki (câte două din fiecare) şi patru din Atharva-Upaniṣade, anume trei din Muṇḍaka şi unul din Praśna. Schema următoare[1] arată că succesiunea pasajelor în care se află ele în interiorul fiecărei Upaniṣad utilizate a fost menținută exact, în vreme ce în rest pasajele apar întrețesute într-un mod al cărui temei credem a-l recunoaşte numai ici şi colo în omogenitatea conținutului.

1) 1,1,12-19				Taitt.2,5
2) – . 20-21	Chānd. 1,6,6			
3) – , 22	Chānd. 1,9,1			
4) – ,23	Chānd. 1,11,5			
5) – , 24-27	Chānd. 3,13,7			
6) - , 28-31				Kauṣ. 3,2
7) 1,2,1-8	Chānd. 3,14,1			
8) - ,9-10			Kāṭh. 2,25	
9) - , 11-12			Kāṭh. 3,1	
10) - , 13-17	Chānd. 4,15,1			
11) - , 18-20		Bṛh. 3,7,3		
12) - , 21-23				Muṇḍ. 1,1,6
13) - , 24-32	Chānd. 5,11-24			
14) 1,3,1-7				Muṇḍ. 2,2,5
15) - , 8-9	Chānd. 7,23			
16) - , 10-12		Bṛh. 3,8,8		
17) - , 13				Praśna 5,5
18) - , 14-18	Chānd. 8,1,1			[illegible]
19) - , 19-21	Chānd. 8,12,3			[illegible]
20) - , 22-23				Muṇḍ. 2,2,10
21) - , 24-25			Kāṭh. 4,12	
22) - , 39			Kāṭh. 6,1	
23) - , 40	Chānd. 8,12,3			

[1] Preluată din „Sistemul Vedāntei", p. 130.

24)-,41	Chānd. 8,14	
25) - , 42-43	Bṛh. 4,3,7	
26) 1,4,14-15		Taitt. 2,6
27) - , 16-18		Kauṣ. 4,19
28) - , 19-22	Bṛh. 4,5,6	

Preferința izbitoare față de Chāndogya dă de bănuit că a servit de model o lucrare preliminară provenită din şcoala acestei Upaniṣad în care apoi Bādarāyaṇa sau deja un precursor a introdus şaisprezece pasaje principale ale altor śākhe, menținând principiul succesiunii originare a pasajelor. În afara Upaniṣadelor numite, se poate demonstra cu oarecare siguranță că Bādarāyaṇa a mai utilizat doar *Śvetāśvatara* (Sūtra 1,4,8-10), *Aitareya* (Sūtra 3,3,16-17) şi, poate, *Jābāla* (Sūtra 1,2,32). În ce priveşte însă formula magică menționată în Sūtra 3,3,25 care, după Śaṅkara, trebuie să se afle „în introducerea unei Upaniṣad a Ātharvaṇikaşilor" şi care nu vrea să se lase găsită nicăieri, aş presupune acum (deoarece Bādarāyaṇa şi Śaṅkara nu utilizează în toată lucrarea din Atharva-Upaniṣade decât Muṇḍaka şi Praśna, aşadar nu le recunosc decât pe acestea şi deoarece ei par să recunoască drept autorizată acea Upaniṣad care urmează după formula magică) că formula se găsea pe atunci la începutul uneia din cele două, poate al Muṇḍaka-Upaniṣadei, cumva în felul formulelor Śānti care în unele manuscrise preced Upaniṣadele şi din altele lipsesc.

După Brahmasūtrele lui Bādarāyaṇa urmează marele comentariu al lui *Śaṅkara* (presupus în 800 d.C.) asupra acestora, căruia în afară de acesta îi sunt atribuite, printre alte lucrări, comentariile editate în Bibl. Ind. (vol. II, III, VII, VIII) la *Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, Aitareya, Śvetāśvatara, Īśā, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka* şi *Māṇḍūkya.* Lipsesc aşadar comentarii ale lui Śaṅkara la *Kauṣītaki,* care a fost comentată abia de *Śaṅkarānanda*[1] şi la Maitrāyaṇīya, care a fost comentată de *Rāmatīrtha.* Dar şi comentariile la cele unsprezece

[1] Potrivit lui Hall, *Index* p. 98. 123, a fost învățător al lui Mādhava, care a trăit pe la 1350 d.C.

Upanișade numite provin parțial nu de la Śaṅkara însuși, ci doar de la școala sa, deoarece explicațiile comentariilor la Upanișade de mai multe ori nu concordă cu cele date în comentariul la Sūtra[1]. Comentariul la *Māṇḍūkya* transmis sub numele lui Śaṅkara tratează acest Upanișad ca o unitate cu *Kārikā* lui *Gauḍapāda* și nu pare deloc să privească încă întregul ca Upanișad[2], la care s-ar potrivi aceea că Māṇḍūkya nu este citată nici în Brahmasūtre nici în comentariul lui Śaṅkara asupra acestora, în vreme ce două versuri din Kārikā lui Gauḍapāda (3,15 și 1,16) sunt redate de Śaṅkara cu cuvintele *atra uktaṁ vedānta-artha-sampradāyavidbhir ācāryaiḥ*, 315,3. 433,1. În comentariul la Brahmasūtre sunt citate de Śaṅkara în mod demonstrabil[3] numai următoarele paisprezece Upanișade, cifrele adăugate desemnând numărul citatelor: *Chāndogya* 810, *Bṛhadāraṇyaka* 567, *Taittirīya* 142, *Muṇḍaka* 129, *Kāṭhaka* 103, *Kauṣītaki* 88, *Śvetāśvatara* 53, *Praśna* 38, *Aitareya* 22, *Jābāla* 13, *Mahānārāyaṇa* 9, *Īśā* 8, *Paiṅgi* 6, *Kena* 5.

Deși Śaṅkara consideră[4] aceste texte Vedānta recunoscute de el ca pe un canon unitar, necontradictoriu al cunoașterii adevărului, nu pare totuși să fi avut încă înainte o culegere de Upanișade, căci pe majoritatea acestora le are în fața ochilor ca pe capitolul concluziv al Brahmanelor de care

---

[1] Cf. Up. pag. 478-570.

[2] Pag. 350: *Vedānta-artha-sāra-saṁgraha-bhūtam idam prakaraṇa-catuṣṭayam' om iti etad akṣaram' ity-ādi ārabhyate.*

[3] Cf. *Sistemul Vedāntei*, p.32 și urm.

[4] Să se compare cu explicația sa la Sūtra 3,3,1, p. 843 (pag. 550 din traducerea noastră): „Cum poate apărea așadar, în acest caz, întrebarea, dacă învățăturile despre Brahman sunt diferite, sau nu sunt diferite? Căci nu se poate totuși afirma că ar fi intenția Vedāntei, după cum există o multitudine de lucrări, de a propovădui o pluralitate a lui Brahman: deoarece Brahman este unul și monomorf. Și nici nu se cuvine ca despre Brahman cel monomorf să circule doctrine heteromorfe; căci, ca unul să fie lucrul și altceva cunoașterea lucrului, este în mod necesar o eroare. Și admițând cazul că în diversele texte ale Vedāntei ar fi comunicate despre Brahman cel unitar doctrine pluraliste, numai una dintre acestea ar putea fi corectă iar celelalte, dimpotrivă, false iar urmarea ar fi pierderea încrederii în Vedānta! [Aceasta, însă, în ochii lui Śaṅkara, este o *ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον*]. Așadar, este de necrezut ca în textele particulare ale Vedāntei să se găsească o diversitate de învățături despre Brahman".

aparţin şi la care are grijă să se refere în introducerea comentariului la Upanişad. Astfel, în introducerea comentariului la Kena[1], după citarea începutului său, el spune că acesta ar fi „începutul celui de al nouălea Adhyāya[2]; înaintea acestuia, lucrările fuseseră tratate complet; erau predate şi omagiile lui Prāna servind de bază tuturor lucrărilor, precum şi cele care se referă la Sāman formând un membru al lucrărilor. Urma, apoi, considerarea lui Gāyatra-sāman şi se încheia cu lista învăţătorilor; toate cele numite aparţin încă lucrărilor" şamd. — La *Chāndogya*, p. 2: „Este parcurs întregul ritual, precum şi cunoaşterea lui Prāna-Agni şamd. ca zeitate." — La *Taittirīya*, p. 2: „În partea premergătoare a cărţii *(pūrvasmin granthe)* sunt examinate faptele statornice ce servesc la a nimici delictele săvârşite, precum şi faptele animate de o dorinţă pentru aceia care cer o anumită răsplată". — La *Bṛhadāraṇyaka*, p. 4: „Legătura acestei (Upanişad) cu părţile lucrării este următoarea" şamd. — La *Īśā*, p. l: „Mantrele *īśā vāsyam* şamd. nu-şi află întrebuinţare [aşa cum ne-am aşteptat] la lucrări, ci relevă natura lui Ātman care nu aparţine lucrărilor". — La *Aitareya*, p. 143: „Lucrările împreună cu cunoaşterea inferioară referitoare la Brahman sunt absolvite" ş.a.m.d.

Ca să conchidem după observaţiile comunicate, toate aceste Upanişade par să fi stat în faţa lui Śaṅkara ca părţi de încheiere ale Brahmanelor respective. Dimpotrivă, în comentariile la *Kāṭhaka* şi la *Śvetāśvatara*, lipseşte o referire de acest fel la o parte de lucrare premergătoare. Tot aşa la *Muṇḍaka* şi *Praśna*, care ambele sunt tratate de Śaṅkara ca un fel de unitate; în introducerea la Praśna (p. 160, 2) el remarcă: „pentru a explica mai desluşit lucrul învăţat în Mantrele [Muṇḍaka-Upanişadei, aşa cum corect completează glosatorul], s-a întreprins acest Brāhmaṇam [Praśna-Upanişad]". Deoarece, în rest, Muṇḍaka şi Praśna nu arată nici un semn de înrudire, căci ele se referă la śākhe diferite ale Atharvavedei (cea a lui Śaunaka şi cea a lui Pippalāda), unitatea în

[1] Bibl. Ind. p. 28.

[2] În recenzia editată de Örtel ea aparţine celui de al patrulea Adhyāya, cf. Up. pag. 62. 203.

care le consideră Śaṅkara se explică astfel numai prin aceea că, pe vremea sa, ele erau adunate ca un prim început şi fond al unei culegeri de Atharva-Upaniṣade. Probabil, pe atunci, culegerea consta numai din acestea două, căci altfel celelalte n-ar fi putut fi ignorate atât de deplin de Śaṅkara, aşa cum efectiv s-a întâmplat. De fapt, glosatorul *Ānanda-jñana* remarcă în introducere la comentariul lui Śaṅkara la Muṇḍaka (p.258):

„Începând cu Brahma-Upaniṣad [el vrea să spună Brahmavidyā-Up.] şi cu Garbha-Upaniṣad, mai există încă multe alte Upaniṣade ale Athatvavedei; deoarece, însă, în Śārīraka (Brahmasūtrele lui Bādarāyaṇa), nu sunt utilizate, el (Śaṅkara) pe acestea nu le va explica". Acest temei nu este suficient; căci care Upaniṣade apar în Śārīraka şi care nu, se putea stabili numai prin tradiţie sau prin Śaṅkara însuşi. Trebuie să fi fost aşadar tradiţia sau Śaṅkara însuşi cei care au exclus din canon alte Upaniṣade; fie că acestea nu erau cunoscute încă, fie că nu erau încă recunoscute ca Upaniṣade, ca atunci când Śaṅkara desemnează Māṇḍūkya, pe care el însuşi a comentat-o alături de Kārikā a lui Gauḍapāda, nu ca Upaniṣad, ci ca un *Vedānta-artha-sāra-saṁgraha-bhūtam prakaraṇam* „o compoziţie literară ce se ocupă cu conţinutul principal al Vedântei".

4. Cele mai importante culegeri de Upaniṣade

Istoria mai pe larg a tradiţiei Upaniṣadelor este şi în prezent învăluită în întuneric şi numai pe bază de presupuneri putem încerca să tragem câteva concluzii din culegerile disponibile de Upaniṣade cu privire la geneza acestora. Aceste colecţii sau liste se împart din capul locului în două clase, după cum conţin sau Upaniṣade complete, sau se limitează (cel puţin după intenţia originară) numai la Atharva-Upaniṣade. De primul fel este canonul Muktikā sau Oupnek'hat, de cel din urmă cel al lui Colebrooke şi al lui Nārāyaṇa.

Deoarece Upanișadele celor trei Vede mai vechi supraviețuiesc în tradiția śākhelor, câtă vreme acestea dăinuiau, nici transmiterea sigură a Upanișadelor corespunzătoare nu era primejduită. Altfel stau lucrurile în Atharvaveda, care nu își afla nici o întrebuințare la sacrificiu (mai sus I, 1, pag. 50) și ca urmare nu a fost vehiculat de o tradiție școlară așa de solidă, ca textele celor trei Vede mai vechi, ceea ce indică nu numai frecventa neglijare a bucăților sale Saṁhitā, ci și liberalitatea cu care el stătea deschis în continuare noilor producțiuni, ceea ce nu era posibil câtă vreme tradiția se afla în mâinile școlilor vedice bine orânduite, continuându-se de la generație la generație în maniera breslelor. Prin aceste împrejurări se explică intrarea în masă a Upanișadelor nou create în Atharvaveda. Deja la Śaṅkara am întâlnit[1] o interpretare a lui Muṇḍaka și Praśna luate împreună iar la acestea ca stoc de bază pare să se fi înșiruit încetul cu încetul o culegere de Atharvaveda-Upanișade care în cele din urmă a ajuns la cifra 34, de la *Muṇḍaka* până la *Nṛsiṁhatāpanīya* și cuprindea de asemenea bucăți care, mai înainte, nu erau deloc socotite Upanișade, așa cum la Śaṅkara nici Kārikā lui Gauḍapāda la Māṇḍūkya-Upanișad, nici chiar aceasta însăși[2] nu au aspectul unei Upanișad.

Aceste prime 34 de Upanișade din lista lui Colebrooke[3] se extind mai apoi la 52 căci li s-au adăugat nu numai unele noi parvenite ci și, în mod curios, încă șapte texte cunoscute de demult ale Vedelor mai vechi[4]. Așa s-a născut culegerea celor 52 de Upanișade publicate mai întâi de Colebrooke și a cărei compunere bizară am încercat să o explicăm[5] prin ipoteza că la timpul și în țara constituirii lor definitive, cele trei Vede mai vechi mai erau cultivate doar în śākhe ale *Aitareyin-ilor, Tāṇḍin-ilor*[6] și *Vājasaneyin-*

---

[1] Mai sus, pag. 28.
[2] Mai sus, pag. 27-29.
[3] Up. pag. 537.
[4] Anume 35.-36. *Kāṭhaka*, 37. *Kena*, 39.-40. *Bṛhannārāyaṇa* (= Taitt.Ar. X), 44. *Ānandavallī* (= Taitt. Up. 2) și 45. *Bhṛguvallī (= Taitt. Up. 3)*.
[5] Up. pag. 537.
[6] Cărora le aparține Chāndogya-Upanișad, Sistemul Vedāntei, pag. 9.

lor, astfel încât Upanișadele celorlalte śākhe[1], pentru a fi salvate de la dispariție, au fost adăugate la culegerea existentă a Atharva-Upanișadelor[2].

Cu culegerea lui Colebrooke concordă exact[3] culegerea lui Nārāyaṇa, abstracție făcând de câteva abateri în succesiunea ultimelor numere, numai că ea comprimă cele 52 de Upanișade ale lui Colebrooke la 45 iar ca nr. 46-52 adaugă șapte texte sectare (două *Gopālatāpanīya, Kṛṣṇa, Vāsudeva* cu *Gopīcandana, Śvetāśvatara* și două *Varadatāpanīya).* Acest raport am încercat să-l explicăm în Up. pag. 541 prin aceea că numărul 52 ajunsese deja la un fel de prestigiu canonic, când a intervenit dorința de a intercala alte șapte texte, de curând create sau ajunse la a fi apreciate. Acest lucru s-a obținut prin aceea că cele 52 de numere de până atunci au fost reduse la 45 prin rezumarea componentelor originare iar prin aceasta s-a câștigat spațiu încât cele șapte texte noi să fie adăugate, ca incluse în cele 52 și să se faciliteze astfel recunoașterea lor canonică.

Unei cu totul altei regiuni (probabil sudului Indiei) și unei epoci considerabil ulterioare pare să aparțină *culegerea celor 108 de Upanișade* care sunt enumerate cu Muktikā pe ultimul loc. Aceasta cuprinde toate Upanișadele culegerii lui Colebrooke (cu excepția lui *Nīlarudra, Piṇḍa, Mahānārāyaṇa, Āśrama)* și a lui Nārāyaṇa (cu excepția lui *Varadatāpanīya),* adesea sub alte nume și uneori extinse prin adăugiri ulterioare până la de treizeci sau patruzeci de ori volumul lor; în afară de aceasta toate cele unsprezece Upanișade ale celor trei Vede mai vechi (cu excepția lui *Mahānārāyaṇa)* și în contrast cu ele șaptezeci de texte mai noi, care nu apar nicăieri altundeva. Deja împrejurarea că în această culegere apar și Upanișadele celor trei Vede mai vechi, ba chiar la începutul

---

[1] Cu excepția pierdutelor deja fără urmă sau a nerecunoscutelor *Kauṣītaki, Śvetāśvatara, Maitrayaniya.*

[2] O listă aparent mai veche, care enumera numai 28 de Atharva-Upanișade, fără includerea textelor Vedelor mai vechi iar în rest (cu o excepție și abstracție făcând de ultimii membri) concordă pe deplin cu lista lui Colebrooke și Nārāyaṇa, este conținută în Atharva-pariśiṣta 2,13 (Berliner Handschriften, 2,88).

[3] Așa cum am arătat în Up. pag. 538 și urm.

acesteia, indică o epocă şi o regiune în care nu mai domina o tradiţie vie şi permanentă a śākhelor; încă şi mai mult cutezanţa ca din cele 108 Upaniṣade să atribuie fără nici un certificat 10 lui Ṛgveda, 19 lui Yajurveda alb, 32 celui negru, 16 lui Sāmaveda şi 31 lui Atharvaveda — o metodă împotriva căreia totuşi vechile şcoli vedice ar fi protestat vehement. În rest, această culegere este de mare interes pentru istoria ulterioară a Vedāntei (poate mai ales sau exclusiv printre brahmanii Telugu) şi merită un studiu mai aprofundat după ce, în 1896, a fost făcută accesibilă şi o imprimare în devanāgarī (mai înainte exista doar o ediţie în caractere Telugu). Este demn de remarcat că modurile de citire ale lui Śaṅkarānanda concordă adesea cu cele ale celor 108 Upaniṣade în contrast cu acelea ale celor 52 de Upaniṣade şi ale lui Nārāyaṇa.

O poziţie izolată atât faţă de cele 52 cât şi faţă de cele 108 de Upaniṣade ocupă acea culegere de cincizeci de Upaniṣade care, la dispoziţia sultanului Mohammed Dara Şakoh, a fost transpusă în anul 1656 sub numele de *Oupnek'hat* din sanskrită în persană din care în 1801-1802 Anquetil-Duperron a tradus-o în latineşte. Ca şi culegerea Muktikā, *Oupnek'hat* vrea să fie o culegere generală de Upaniṣade; el se ocupă în douăsprezece numere cu Upaniṣadele celor trei Vede mai vechi, la care se adaugă douăzeci şi şase de Atharva-Upaniṣade cunoscute şi de altundeva; în afară de aceasta, el cuprinde opt bucăţi proprii din care patru nu au fost redate şi în altă parte astfel încât n-au putut fi reproduse de noi decât din persano-latina lui Anquetil în Up. pag. 838 şi urm. În sfârşit, Oupnek'hat conţine patru bucăţi din Vāj. Saṁh. 16. 31. 32. 34, din care prima apare în formă prescurtată ca *Nīlarudra-Upaniṣad*, pe când celelalte trei n-au găsit acceptare nicăieri altundeva[1]. Acceptarea acestor bucăţi Saṁhitā în corpul Upaniṣadelor, ca şi cum ar fi fost în pericol să fie date uitării, lasă să se conchidă asupra unei epoci relativ târzii pentru realizarea culegerii Oupnek'hat, cu toate că, în 1656, traducătorii persani nu au alcătuit ei cei dintâi

[1] Pe acestea le-am tradus şi comentat mai sus, 1,1, pag. 156 şi urm., 290 şi urm. 299 şi urm., 335, ca aparţinând preistoriei Upaniṣadelor.

această culegere ci au moştenit-o deja gata, căci, în pasajul citat în Up. pag. 535, o consideră ca avându-şi originea într-o vreme demult revolută. Prin fidelitatea exagerată cu care Anquetil-Duperron a tradus din persană în latină aceste 50 de Upanişade, cuvânt cu cuvânt şi păstrând sintaxa persană — o fidelitate în contrast ciudat cu libertatea cu care au tratat textul sanskrit traducătorii persani — Oupnek'hat a devenit o carte greu de citit şi a trebuit un spirit atât de pătrunzător ca a lui Schopenhauer ca să descopere în acest înveliş necomestibil un miez de nepreţuite intuiţii filosofice şi să-l facă util pentru sistemul său. Părerea acestuia despre Oupnek'hat am redat-o în Up. pag. VI.

O prelucrare a materialului oferit de Oupnek'hat a întreprins cel dintâi A. Weber, în Indische Studien L II. IX, pe baza textelor sanskrite avute la îndemână. Între timp, fuseseră publicate textele originale, în parte cu comentarii cuprinzătoare, în Biblioteca Indica şi nu demult în Ānandāśram Series; cele mai vechi douăsprezece Upanişade au fost traduse de M. Müller în *„Sacred Books of the East"* vol. I.XV; două din cele mai mari şi una mai mică au apărut în traducerea germană a lui O. Böhtlingk. Traducerea noastră a celor şaizeci de Upanişade (Leipzig 1897, Ed 2-a 1905) cuprinde texte complete de acest fel care, prin virtutea apariţiei lor regulate în culegerile şi listele indiene de Upanişade, pot revendica o canonicitate certă. Introducerile anexate alături de observaţii tratează detaliat despre conţinutul şi compoziţia bucăţilor individuale; de aceea, aici ne vom distanţa de o intrare mai adâncă în aceste chestiuni literare.

III. CONCEPȚIA FUNDAMENTALĂ A UPANIȘADELOR ŞI SEMNIFICAȚIA ACESTEIA

1. Concepția fundamentală a Upanișadelor

Toate ideile Upanișadelor se mişcă în jurul a două noțiuni fundamentale: acestea sunt: 1) *Brahman* şi *Ātman*. De regulă, ambele sunt întrebuințate ca perfect sinonime; unde însă se face simțită o deosebire, acolo *Brahman* apare ca expresia mai veche şi recunoscută, *Ātman* ca cea mai nouă şi semnificantă, *Brahman* ca cel necunoscut şi care urmează explicat, *Ātman* ca acel cunoscut, prin care poate fi explicat acel necunoscut, *Brahman* ca principiul înțeles în Univers, *Ātman*, în interiorul omului. Ca exemplu, se poate considera pasajul din Śatap. Br. 10,6,3, Chānd. 3,14 tradus deja mai sus 1,1, pag. 264. 336, a cărui idee fundamentală mai simplă constă în aceea că **Universul este Brahman** *(sarvaṁ khalu idam brahma)*, **Brahman însă este Ātman din noi** (*eşa ma' ātmā antar hṛdaye* şamd.)[1]. Un alt exemplu îl furnizează povestirea despre Gārgya[2], care se străduieşte zadarnic să definească pe *Brahman* până când în sfârşit este îndrumat de rege să-l explice pe acesta prin *Ātman*. Deosebirea dintre Brahman şi Ātman reiese cel mai clar acolo unde amândoi apar în sentințe foarte scurte unul lângă altul. Ca exemplu, poate servi pasajul: *sa vā' ayam ātmā brahma*, „cu adevărat, acest Ātman este Brahman"[3].

---

[1] Böhtlingk susține (Berichte der Sächs. G.d.W.. 1897, pag. 84) că eu „nu aş fi recunoscut (!) că *eşa ma' ātmā antar hṛdaye* este subiectul general", depune însă el însuşi involuntar mărturie în favoarea traducerii mele atunci când traduce în § 3 „acest sine al meu din interiorul inimii" dar în § 4, unde aceeaşi expresie revine, traduce ca şi mine „acesta este sinele meu din interiorul inimii".

[2] Bṛh. 2,1, Kauṣ. 4.

[3] Bṛh. 4,4,5.

Dacă ne stabilim pentru scopul prezent la această deosebire a lui *Brahman*, ca principiul cosmic, de *Ātman*, ca principiu psihic, atunci ideea fundamentală a întregii filosofii upanișadice se poate exprima prin simpla ecuație:

Brahman = *Ātman*

adică: *Brahman*, forța, care stă în fața noastră întrupată în toate făpturile, care zămisleşte, poartă, susține şi retrage din nou în sine toate lumile, această forță veşnică, nesfârşită, divină este identică cu *Ātman*, cu acela pe care, după degajarea a tot ce este exterior, îl găsim în noi ca esența noastră lăuntrică şi adevărată, ca Sinele nostru propriu-zis, ca suflet. Această identitate a lui *Brahman* şi a lui *Ātman*, a Zeului şi a sufletului, este ideea fundamentală a întregii doctrine upanișadice; cu toată conciziunea, ea se exprimă prin „marile cuvinte": *tat tvam asi*, „acesta eşti tu"[1] şi: *aham brahma asmi* „eu sunt Brahman"[2]; în compusul: *brahma-ātmā-aikyam* „unitatea lui Brahman şi a lui Ātman", el desemnează dogma fundamentală a sistemului Vedānta.

Dacă dezbrăcăm această idee de formele diverse, adesea figurate şi nu rareori ciudate, în care ea apare în texte Vedānta, şi o considerăm numai după puritatea ei filosofică, drept identitate a Zeului şi a sufletului, a lui *Brahman* şi a lui *Ātman*, atunci ea are o semnificație ce depăşeşte cu mult Upanișadele, epoca şi țara lor, într-adevăr, susținem că este de o valoare de nepierdut pentru întreaga omenire. Nu putem privi în viitor, nu ştim ce explicații şi descoperiri îi mai sunt încă rezervate neostenit iscoditorului spirit omenesc, însă un lucru putem anticipa cu siguranță: pe orice căi noi şi nebănuite ar putea apuca vreodată filosofia vremurilor viitoare, acesta este stabilit pentru întreg viitorul şi niciodată nu se poate îndepărta de el. Dacă rezolvarea marii enigme – pe care natura lucrurilor o aşează în fața filosofului cu atât mai desluşit cu cât cunoaşte mai mult despre ele – ar fi într-

[1] Chānd. 6,8,7 şi urm.
[2] Bṛh. 1,4,10.

un fel posibilă, cheia se poate afla numai acolo, unde taina naturii ni se deschide singură din interior, adică, în propriul nostru lăuntru. Aici au găsit-o pentru prima dată autorii veşnic vrednici de preţuire ai ideilor upanişadice, atunci când au recunoscut pe *Ātman* al nostru, esenţa noastră proprie cea mai intimă ca fiind *Brahman,* ca cea mai lăuntrică esenţă a întregii naturi şi a fenomenelor sale.

2. Ideea upanişadică şi filosofia

Toate religiile şi filosofiile îşi trag rădăcina din ideea că (pentru a o spune cu cuvintele lui Kant) *lumea este numai fenomen iar nu lucru în sine,* adică, întreaga lume exterioară care se întinde la nesfârşit în spaţiu şi timp precum şi întregul complex al percepţiilor din interiorul meu, — toate acestea sunt numai forma în care cel-ce-fiinţează se reprezintă într-o conştiinţă ca a noastră, nu însă forma în care poate dăinui în afara conştiinţei noastre şi independent de aceasta. Cu alte cuvinte, întregul complex al experienţei exterioare şi interioare ne spune întotdeauna numai cum sunt întocmite lucrurile pentru noi, pentru capacitatea noastră de reprezentare, nu însă în sine şi fără această capacitate de reprezentare.

Este lesne de arătat cum această idee, ajunsă pentru prima dată la o claritate deplină în filosofia kantiană dar existentă de când lumea într-o formă mai puţin desluşită, este baza şi premisa tacită, pe jumătate conştientă sau inconştientă a oricărei filosofii, în măsura în care nu se ascund sub acest nume ştiinţe empirice. Căci orice filosofie în contrast cu ştiinţele empirice, nu se mulţumeşte a face cunoştinţă cu lucrurile după starea lor şi a le cerceta după relaţia lor cauzală: mai curând ea, după natura ei, trece dincolo de toate acestea căci consideră (aşa cum am expus deja mai sus. 1,1, pag. 3 şi urm.) întregul complex al realităţii empirice, chiar după toate elucidările acesteia prin ştiinţele empirice, *ca pe ceva ce încă mai are nevoie de explicaţie* iar această explicaţie o găseşte în *principiul* care o stabileşte şi din care ea se

străduieşte să deducă existenţa lucrurilor şi a ordinii lor. Faptul că filosofia s-a străduit dintotdeauna să stabilească un principiu al lumii (cf. 1,1, pag. 3), dovedeşte că ea a ieşit din conştiinţa mai mult sau mai puţin clară că întreaga realitate empirică nu este adevărata esenţă a lucrurilor, că aceasta, în cuvintele lui Kant, este doar aparenţă, iar nu lucru în sine.

După câte ştim, filosofia s-a ridicat de trei ori la o conştiinţă mai clară a acestei probleme puse ei în general şi la rezolvarea ei: pentru prima oară în India în Upanişade, a doua oară în Grecia în filosofia lui Parmenide şi Platon, a treia oară în epoca modernă în filosofia lui Kant şi Schopenhauer. Vom avea de arătat într-o parte ulterioară a acestei lucrări cum filosofia grecilor şi-a atins punctul culminant prin doctrina parmenido-platonică, că această întreagă lume a devenirii este o pură aparenţă, cum spune Parmenide, o lume a umbrelor, cum ne învaţă Platon, aşa după cum cei doi filosofi s-au străduit să înţeleagă, pătrunzând-o, adevărata esenţă a lucrurilor, *τό ὄν, τὸ ὄντως ὄν* ceea ce Platon caracterizează printr-o expresie amintind de doctrina upanişadică dar şi de terminologia kantiană ca *αὐτὸ (ātman) καθ' αὐτό* („în sine").

Vom vedea apoi mai departe cum chiar această idee, după o eclipsare vremelnică prin Aristotel şi Evul Mediu, a fost reluată pe cu totul altă cale şi s-a aprins mai clar ca oricând mai înainte în filosofia întemeiată de Kant, care a găsit în Schopenhauer marele său continuator şi desăvârşitor. Aici ne ocupăm de Upanişade şi credem că nu putem pune importanţa universal istorică a acestor scrieri într-o lumină mai limpede decât arătând cum ideea fundamentală propriu- zisă cea mai profundă a platonismului şi a kantianismului este deja şi ideea fundamentală a doctrinei upanişadice.

Lucrurile, care se întind în jurul nostru în toate părţile în spaţiul nesfârşit şi cărora le aparţinem noi înşine, în virtutea corporalităţii noastre, după Kant nu sunt lucrurile în sine, ci numai aparenţe; ele sunt, după Platon, nu adevăratele entităţi, ci doar umbre ale acestora; iar după doctrina Upanişadelor, ele nu sunt *Ātman*, sinele efectiv al lucrurilor, ci o pu-

ră *Māyā*, adică, o pură nălucire, o iluzie. Fără îndoială, termenul de *Māyā* apare pentru prima dată în Švet. 4,10; de aceea, s-a făcut afirmația de către aceia care nu sunt în stare să recunoască un lucru acolo unde este înveşmântat în alte cuvinte că noțiunea de *Māyā* ar fi încă necunoscută Upanișadelor mai vechi. Ei știu, ținând seama de această afirmație, cum au fost capabili să înțeleagă aceste Upanișade mai vechi (Bṛhadāraṇyaka şi Chāndogya).

Realitatea este că acestea sunt impregnate cu totul de reprezentarea care şi-a găsit mai târziu cea mai fericită expresie în cuvântul *māyā*. Deja în cerința că ar trebui căutat *Ātmanul* omului, *Ātmanul* lumii[1], este implicit că acest trup şi această lume care se întinde înaintea noastră fără să fie căutată nu sunt Ātman, sinele, adevărata esență şi că este o amăgire a le considera drept acesta[2]. Toate lucrurile şi raporturile lumii, aşa expune Yājnavalkya în Bṛh. 2,4,5[a], nu prețuiesc pentru noi de dragul lor (ca „lucruri în sine"), ci de dragul lui Ātman; căci ele există numai în Ātman şi este pierdut cu desăvârşire acela care le ştie „în afara Sinelui" *(anyatra ātmano)*. Acest Ātman, încheie el în l. c. 2,4,6, este brahmani şi războinici, lumi, zei şi făpturi, „acest Ātman este întreg Universul" *(idaṁ sarvaṁ yad ayam ātmā)*. Aşa cum sunt sesizate şi sunetele atunci când este sesizat instrumentul (Bṛh. 2,4,7 şi urm.), tot aşa, când este sesizat Ātman, sunt sesizate şi toate acele lucruri: „într-adevăr, cine a văzut, a auzit, a înțeles şi a cunoscut Sinele, de acela este cunoscută această întreagă lume"[3].

Chānd. Up. 6,1,2 se referă nemijlocit la aceste idei şi probabil chiar la acest pasaj din Bṛh. 2,4,5[b] atunci când ceea ce acolo era rezultatul expunerii, face *premisă* şi propune ca temă: „Te-ai interesat şi de învățătura prin care [şi] cel neînsuşit devine ceva [deja] însuşit, cel neînțeles un ceva înțeles, cel necunoscut un ceva cunoscut?" — „Cum este deci, o venerabile, această învățătură?" — „Aşa precum, o

---

[1] Bṛh. 2,4,5[b]: *ātmā vā' are draṣṭavyaḥ, śrotavyo, mantavyo, nididhyāsitavyo;* Chānd. 8,7,1: *so' nveṣṭavyaḥ, sa vijñāsitavyaḥ.*

[2] Aşa cum face demonul Virocana, Chānd. 8,8,4.

[3] Bṛh. 2,4,5[b]

dragule, printr-un bulgăre de lut este cunoscut tot ce constă în lut, *transformarea ține numai de cuvinte, este doar un nume (vācārambhaṇaṁ vikāro, nāmadheyaṁ)*, în realitate este numai lut, — astfel, dragule, este această învățătură." Aici transformarea multiplă a Unului este explicată ca fiind pură vorbărie, pur nume, la fel cum susține Parmenide, că tot ce oamenii iau drept adevărat, ar fi doar nume[1]. Pe baza acestor concepții se spune apoi în pasajele ulterioare, „și aceasta încă este o pluralitate"[2] iar în versurile intercalate în Bṛh. 4,4,19[3]:

> În spirit trebuie să se observe asta:
> Aici pluralitate nicidecum nu e!
> Din moarte se năpustește într-o nouă moarte,
> Cine crede că vede aici diversitate.

Fină și nimerită este și remarca unei Upanișade ulterioare[4], că nu *poate fi făcută nicicând o dovadă pentru pluralitate*: „căci nu este posibilă nici o dovadă pentru existența unei dualități și nu poate fi dovedit decât Ātman cel fără de pereche". (Nu putem ieși nicicând din conștiința noastră care, în toate împrejurările, formează o unitate).

Din cele spuse, este evident: 1) că viziunea care, ulterior, și-a găsit în doctrina despre Māyā cea mai pronunțată expresie a sa, nu numai că nu era străină celor mai vechi Upanișade, dar există deja în ele și împreună cu doctrina lor fundamentală despre realitatea unică a lui Ātman ca un complement necesar al acestuia; și 2) că această doctrină fundamentală a Upanișadelor se află într-o surprinzătoare *concordanță cu concepția fundamentală a filosofiei parmenido-platoniciene* și kantiano-schopenhaueriene prin felul în care toate trei doctrinele, provenind din epoci și țări diferite și pe deplin independente între ele, se completează, se explică și se confirmă reciproc.

Atât despre semnificația Upanișadelor pentru filozofie.

---

[1] *τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποίθότες εἶναι ἀληθῆ.*

[2] Kauṣ. 3,8, Up. pag. 50.

[3] Cf. Kāṭh. 4,10-11.

[4] Nṛsiṁhott. 9, Up. pag. 797.

3. Ideea upanișadică și religia

Ideea indiano-platonico-kantiană menționată - anume, că întreaga lume este numai aparență iar nu lucru în sine -, formează nu numai tema propriu-zisă și cea mai importantă a oricărei filosofii, ci și premisa și *conditio sine qua non* a oricărei religii; de aceea, toți marii învățători ai religiei din vremurile mai vechi și mai noi, ba chiar și astăzi, toți cei care se atașează unei religii cu credință sunt, oarecum inconștient, kantieni. Vrem să demonstrăm aceasta pe scurt.

Bunurile principale ale oricărei religii sunt, așa cum explică adesea Kant: 1) existența lui Dumnezeu, 2) nemurirea sufletului, 3) libertatea voinței (fără de care nu poate exista nici o moralitate). Aceste trei bunuri mântuitoare supreme ale omenirii, Dumnezeu, nemurirea și libertatea, sunt întemeiate numai dacă lumea este pură aparență iar nu lucru în sine (pură *Māyā* iar nu *Ātman)* și ele se năruie definitiv în caz că această realitate empirică în care trăim ar trebui să constituie adevărata esență a lucrurilor.

1) *Existența lui Dumnezeu* este exclusă prin prezența spațiului, care este nesfârșit, așadar nu lasă nimic în afara sa iar în interiorul său numai ceea ce îl umple, adică materia (aceasta este, după definiția ei cea mai precisă „cea care umple spațiul").

2) *Nemurirea* este exclusă de caracterul legic al timpului, pe care se bazează faptul că existența noastră are un început în timp prin procreare și naștere și un sfârșit în timp prin moarte; iar acest sfârșit este unul absolut, așa cum acel început este unul absolut.

3) *Libertatea,* iar împreună cu ea posibilitatea acțiunii morale, este exclusă prin valabilitatea generală empirică a *legii cauzalității,* care pretinde că fiecare efect, deci și fiecare act omenesc, este urmarea necesară a unor cauze ce preced acțiunea, așadar, în orice moment al acțiunii, nu mai stau în puterea noastră.

Cu totul altfel se pun problemele despre Dumnezeu, nemurire și libertate dacă toată această realitate empirică, extinsă în spațiu și timp și stăpânită de cauzalitate, este pură

aparență iar nu o ordine a lucrurilor în sine, cum spune Kant, este pură *Māyā* iar nu *Ātman*, „sinele" lucrurilor, cum ne învață Upanișadele. Căci, în acest caz, se face din nou loc pentru o altă ordine, mai înaltă, a lucrurilor, care nu este supusă legilor spațiului, timpului şi cauzalității; şi tocmai această ordine mai înaltă a lucrurilor, contrară realității empirice, de la a cărei cunoaştere suntem excluşi prin natura intelectului nostru, este, prin credință, reflectată de religii în învățăturile lor despre Dumnezeu, nemurire şi libertate; toate religiile, fără să o ştie, se bazează pe dogma fundamentală a filosofiei kantiene care, în formă mai puțin clară, era deja cea a Upanișadelor. Acestea sunt aşadar, prin virtutea concepției lor fundamentale, baza naturală a oricărei înțelegeri religioase a existenței.

Dar alături de valoarea acestora pentru religie în general, ele mai au o înrudire specială şi curioasă cu creştinismul, pe care nu o putem prezenta mai concis şi mai desluşit decât preluând cele spuse despre aceasta în cuvântul înainte la traducerea noastră a Upanișadelor în contextul prezent, pentru care această considerație este esențială.

Upanişadele, spuneam acolo, sunt pentru Veda ceea ce Noul Testament este pentru Biblie: iar această analogie nu este una pur exterioară şi întâmplătoare, ci una care merge chiar mult în profunzime şi este întemeiată pe o lege de dezvoltare generală a vieții religioase ce apare în ambele domenii.

În copilăria popoarelor, religia orânduieşte porunci şi interdicții şi le dă acestora greutate prin făgăduiala de răsplată şi amenințarea cu pedeapsa; ea se adresează aşadar egoismului pe care îl presupune ca nucleul propriu-zis al omului primitiv şi a cărui depăşire ea nu o îndrumă.

O treaptă mai înaltă a conştiinței religioase este atinsă o dată cu cunoaşterea că toate faptele care se bazează pe frică şi pe speranță sunt fără valoare pentru menirea eternă a omului, că această cea mai înaltă misiune a existenței nu constă într-o satisfacere a egoismului, ci într-o suprimare completă a acestuia şi că abia prin aceasta adevărata noastră esență, divină, răzbeşte prin individualitate ca printr-o coajă.

Acel punct de vedere pueril al justificării faptei este reprezentat în Biblie prin legea Vechiului Testament şi în mod corespunzător în Veda prin ceea ce teologii indieni numesc *Karmakāṇḍam* (partea faptei), prin care nume ei înţeleg întreaga literatură a imnurilor şî Brāhmaṇelor, cu excepţia unor porţiunî de felul Upanişadelor intercalate ici şi colo. Ambele, Vechiul Testament şi Karmakāṇḍam al Vedei, proclamă o lege şi pun în perspectivă pentru ascultarea acesteia răsplată, pentru încălcarea ei pedeapsă. Dar dacă teoria indiană are avantajul de a putea deplasa parţial răsplata în lumea de apoi şi a ocoli prin aceasta conflictul cu experienţa, căreia doctrîna vetero-testamentară a recompensei limitate la lumea de dincoace îi pricinuieşte atâtea nedumeriri, — este în schimb caracterul distinctiv al justificării legale biblice că recurge mai puţin decât cea indiană la prescripţiile rituale şi pentru aceasta pune un accent mai mare pe un mod de viaţă moral, „ireproşabil". Pentru interesele societăţii omeneşti, această calitate este una foarte mare; în sine însă şi pentru valoarea morală a acţiunii, nu este motivată o deosebire, dacă omul se străduieşte în slujba unor zei imaginari sau într-a semenilor săi: câtă vreme se are în faţa ochilor ca scop final propria bunăstare, ambele modalităţi sunt pur şi simplu un mijloc spre acest ţel egoist şi prin urmare, ca şi acesta însuşi, considerate din punct de vedere moral, sunt fără valoare şi reprobabile.

Această cunoaştere îşi croieşte drum în Noul Testament, când acesta ne învaţă lipsa de valoare a faptelor, în Upanişade, când ele ne învaţă caracterul reprobabil al tuturor actelor, chiar şi al celor bune; conform acestora, mântuirea depinde nu de vreo purtare oarecare, ci de o convertire deplină a întregului om natural; ele consideră această convertire ca o eliberare din cătuşele acestei realităţi empirice înrădăcinate în egoism.

Dar de ce avem nevoie de o eliberare din această existenţă? Deoarece aceasta este *împărăţia păcatului*, răspunde Biblia, deoarece ea este *împărăţia erorii*, răspunde Veda. Cea dintâi vede stricăciunea în partea volitivă a omului, a doua în cea cognitivă; cea dintâi cere o convertire a voinţei, a doua

una a cunoaşterii. În ce parte se află adevărul? Dacă omul ar fi voinţă pură ori cunoaştere pură, am avea să ne decidem, în mod corespunzător, pentru una sau alta dintre concepţii. Omul însă este o fiinţă volitivă şi cognitivă în acelaşi timp, astfel că acea mare cotitură în care Biblia şi Veda văd mântuirea se petrece în ambele domenii: mai întâi, după concepţia biblică, ea va înmuia inima împietrită în egoismul natural şi va face apt de fapte de dreptate, iubire şi abnegaţie şi, în al doilea rând, mână în mână cu aceasta, anticipând marea doctrină a lui Kant, va face să răsară în noi cunoaşterea Upanişadelor, anume că toată această ordine spaţială a lumii, ca urmare pluralistă, ca urmare egoistă se bazează numai pe o iluzie *(māyā)* înnăscută prin natura intelectului nostru, că în realitate există numai o fiinţă eternă, înălţată deasupra spaţiului şi timpului, pluralităţii şi devenirii, care se manifestă în toate formele naturii şi pe care eu, întreg şi nedivizat, o simt şi o găsesc în interiorul meu ca propriul meu Sine, ca *Atman*.

Pe cât de sigur este, după marea doctrină a lui Schopenhauer, că voinţa, iar nu intelectul, formează nucleul omului, pe atât de sigur va rămâne creştinismului avantajul că cerinţa sa a unei renaşteri a voinţei este cea propriu-zisă centrală şi esenţială; însă pe cât de sigur omul este nu numai voinţă, ci şi intelect, pe atât de sigur acea renaştere creştină a voinţei se va arăta pe de altă parte ca o renaştere a cunoaşterii, aşa cum susţin Upanişadele. „Să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi", cere Biblia; — de unde însă această pretenţie, căci eu simt totuşi numai în mine, nu în altul? — „Deoarece", adaugă aici Veda explicând, „aproapele tău în adevăr este propriul tău Sine iar ceea ce te separă de el este pură amăgire". Ca în acest caz, aşa este în toate punctele sistemului: Noul Testament şi Upanişadele, aceste două produse supreme ale conştiinţei religioase a omenirii, nu se află nicăieri într-o contradicţie ireconciliabilă (dacă nu se aderă la latura exterioară), ci se servesc reciproc în chipul cel mai minunat cu explicaţii şi completări.

Un exemplu ar putea arăta ce valoare poate dobândi doctrina upanişadică pentru dezvoltarea conştiinţei noastre creştine.

După spiritul său, dacă nu şi pretutindeni după litera sa, creştinismul susţine că omul, ca atare, este capabil numai de acţiuni păcătoase, egoiste (Rom. 7,18) şi că toate cele bune pot fi efectuate în noi numai de Dumnezeu, după voinţa ca şi înfăptuirea sa (Fil. 2,13). Pe cât de clar, pentru acela care are ochi să vadă, această doctrină se află preformată nu atât în maxime izolate cât mai curând în întregul sistem ca atare, pe atât de greu totuşi i-a fost bisericii în toate timpurile să se împace cu ea; ea a ştiut mereu să dobândească o ieşire spre sinergism cu lucrurile sale făcute pe jumătate şi să lase vreo uşă din dos deschisă colaborării omului, — evident, deoarece ea vede în spatele sinergismului, care explică tot ce este bun prin Dumnezeu, stând spectrul înfiorătoarei absurdităţi a predestinării. Şi fireşte aceasta intervine ca o consecinţă inevitabilă îndată ce cunoaşterea creştină, pe cât de profundă pe atât de adevărată, a monergismului se combină cu realismul iudaic moştenit din Vechiul Testament, care îi confruntă pe Dumnezeu şi pe om ca pe două entităţi care se exclud reciproc. În aceste întunecimi, ne vine din Orient, din India, lumina. De fapt şi Pavel îşi ia avânt să identifice pe Dumnezeu cu *ἄνθρωπος πνευματικός* (1 Cor. 15, 47), de fapt şi Kant caută să explice bizarul fenomen al imperativului categoric din noi prin aceea că în el omul ca lucru în sine dă legea omului ca aparenţă, — dar ce înseamnă aceste încercări timide şi şovăitoare faţă de concepţia fundamentală a Vedântei, vizibilă în toate laturile Upanişadelor, că Dumnezeu, care singur lucrează toate cele bune din noi, nu este, ca în Vechiul Testament, o entitate care ne stă în faţă ca un altul, ci mai curând - neprejudiciind deplina sa opoziţie faţă de Eul nostru empiric corupt (*jīva*) - este Eul nostru cel mai intim, metafizic, sinele nostru etern, preafericit, divin, statornic în netulburată sfinţenie la toate rătăcirile naturii omeneşti, - al nostru *Ātman*.

Aceasta şi multe altele putem învăţa din Upanişade, - vom învăţa din Upanişade dacă vrem totuşi să ducem conştiinţa noastră creştină la o dezvoltare consecventă, pe deplin satisfăcătoare după toate laturile.

B. SISTEMUL UPANIȘADELOR

Observație preliminară

Printr-un sistem, înțelegem un ansamblu coerent de idei care se referă toate la un punct unitar căruia îi sunt subordonate. De aceea, un sistem are întotdeauna un întemeietor individual, fie că a dat el însuşi la iveală ideile adunate inițial în sistem, fie că a format ca un tot unitar elemente de idei preluate prin adaptare de la un altul. În aceste împrejurări, nici nu poate fi vorba de un „sistem al Upanișadelor", în sens strict. Căci ele nu sunt opera unui geniu individual, cî suma produselor filosofice ale unei întregi epoci, care se poate întinde din vremea imigrării în Valea Gaṅgelui până la ivirea buddhismului, aşadar, cu totul aproximativ şi rotund spus, de la 1000 sau 800 până la 500 î.Cr., ba, prin mlădițele sale, încă mult dincolo de acest ultim punct în timp.

Sistemul Upanișadelor

În mod corespunzător, găsim în Upanișade o mare varietate de idei care se dezvoltă mai departe în fața noastră şi se află nu rareori în contradicție îreconcîliabilă între ele. Dar toate aceste idei se învârt aşa de mult în jurul unui punct median comun, sunt aşa de deplin dominate de ideea realității unice a lui Ātman, încât toate se prezintă ca variațiuni multiple ale uneia şi aceleiaşi teme care este tratată când mai concis, când mai în *extenso*, când bazată pe conştiința empirică, când în opoziție tăioasă cu aceasta. În acelaşi timp, toate diferențele în particular trec atât de mult pe un plan secundar în raport de concepția fundamentală încât în Upanișade de fapt nu avem înaintea noastră un sistem închis, ci putem urmări geneza treptată a unuî sistem, constând în întrepătrunderea tot maî avansată a ideii fundamentale idealiste originare cu revendicările realiste impunându-se tot mai mult ale conştiinței empirice, aşa cum se va arăta în cursul prezentării noastre. Aceste străduaniî îşi ating desăvârşirea abia în epoca postvedică în sistemul teologico-filosofic uni-

Ideea fundamentală unitară

versal, care ține seama la fel de mult de cerințele idealiste și de cele realiste (prin deosebirea unei științe superioare și inferioare), formulat în mâinile lui *Bādarāyaṇa* și ale comentatorului său *Śaṅkara*, care, ca Sistem al Vedāntei, a devenit și a rămas până în ziua de azi, în India, temelia generală a credinței și a ființei. Acest sistem, mare în toate laturile sale, se împarte în mod natural în următoarele patru părți principale:

Sistemul Vedāntei

I. *Teologia*, doctrina despre Brahman ca principiu al lucrurilor.

II. *Cosmologia*, doctrina despre desfășurarea acestui principiu în lume.

III. *Psihologia*, doctrina despre intrarea lui Brahman ca suflet în lumea desfășurată de el.

IV. *Eshatologia* și *etica*, doctrina despre soarta sufletului după moarte și despre comportamenul său în viață care o condiționează.

Precum sistemul Vedāntei însuși, tot așa putem trata și geneza acestuia în Upanișade conform scopului sub aceste patru titluri principale și subdiviziunile acestora prezentate prin natura chestiunii. Vom încerca să adunăm sub fiecare rubrică toate pasajele Upanișadelor recunoscute de Vedānta ulterioară care în esență pot fi luate în considerare, iar acolo unde în ele se prezintă o dezvoltare a ideii, aceasta va oferi în multe cazuri un sprijin cert pentru a determina poziția cronologică a unui text față de tratări mai vechi sau mai noi ale aceleiași idei. Așa este obținut câștigul filologic prin crearea unei baze certe pentru cronologia textelor Upanișad după vârsta lor relativă, în timp ce noi putem spera, dinspre latura filosofică, să dobândim o înțelegere din interior a apariției uneia dintre cele mai curioase și mai bogate în consecințe creații de idei pe care le posedă lumea.

Cronologia dezvoltării ideilor

PRIMA PARTE
A SISTEMULUI UPANIȘADELOR:
TEOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE BRAHMAN

I. DESPRE COGNOSCIBILITATEA LUI BRAHMAN

1. Este Veda sursa ştiinţei lui Brahman?

Veda ca sursă a Sūtrelor

Bādarāyaṇa începe Śārīraka-mīmāṁsā, în care se prezintă cel mai vechi rezumat sistematic al doctrinei Vedānta, cu următoarele patru sūtre: 1) *atha ato brahma-jijñāsā, iti* „de aici înainte, ceea ce se numeşte cercetarea lui Brahman". 2) *janma-ādi asya yata*[1], *iti* „[Brahman este acela] din care este originea ş.a.m.d. [adică originea, menţinerea şi dispariţia] acestui [univers]". 3) *śāstra-yonitvād, iti* „din cauza existenţei fundamentale a canonului scris" - adică, după unica explicaţie: deoarece canonul scris este fundamentul cunoaşterii lui Brahman după definiţia dată chiar de el. La obiecţia că acest canon scris nu s-ar orienta spre cunoaştere, ci spre venerație, se spune: 4) *tat tu, samanvayāt* „aceea mai curând, din cauza concordanţei" [afirmaţiilor despre Brahman, care, dacă era vorba numai despre venerații, n-ar fi fost necesară şi nici posibilă].

Această concordanţă a tuturor textelor Vedāntei în afirmaţiile lor despre Brahman, Bādarāyaṇa şi Śaṅkara caută să o demonstreze apoi prin întreaga lucrare. Pentru ei, întregul

Veda este de origine supraomenească, emanat de Brahman (după un pasaj ce va fi dezbătut numaidecât) şi de aceea infailibil[1]. Din el, ei făuresc întreaga lor doctrină şi apelează la experienţă pentru decizie numai în cazuri în care sensul cuvintelor Vedāntei este îndoielnic.

Se pune întrebarea: ce ne învaţă Upaniṣadele despre sursa din care este de creat ştiinţa despre Brahman?

Deja cele mai vechi texte upaniṣadice iau în consideraţie un cerc îmbelşugat de producţiuni literare (chiar dacă transmise numai oral). Astfel, în Bṛh. 2,4,10, se spune: „Aşa cum, atunci când se pun pe foc lemne umede, norii de fum se răspândesc de jur împrejur, tot aşa, într-adevăr, din această mare fiinţă au emanat Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, [cântecele] atharvanilor şi ale aṅgirasilor, povestirile, istoriile, ştiinţele, doctrinele secrete *(upaniṣad)*, versurile, maximele, expunerile şi explicaţiile, — toate acestea au emanat din ea".

Cercul literar al Upaniṣadelor

Acest pasaj este instructiv în multe privinţe. Mai întâi, din el observăm că sunt numai trei Vede[2] şi că acele cântece ale atharvanilor şi aṅgirasilor încă nu sunt recunoscute ca Veda. Prima urmă a unei recunoaşteri este poate în Bṛh. 5,13 unde, alături de *Uktham, Yajus* şi *Sāman,* este numit *Kṣatram* ca al patrulea. Acesta ar putea însemna Atharvaveda, care se află în relaţie mai apropiată cu casta războinicilor şi serveşte îndeosebi la a preveni nenorocirile[3]. Tocmai acest lucru lasă să se înţeleagă Bṛh. 6,4,18, unde un fiu care ar fi studiat una, două sau trei Vede se deosebeşte de unul care ar cunoaşte „toate Vedele", adică, pe toate patru. *„Ātharvana"* apare mai întâi ca o a patra Veda în Chānd. 7,1,2 iar sub numele de *„atharvaveda"* în Muṇḍ. 1,1,5, aşadar abia în Atharva-Upaniṣade. Pasajul de mai sus[4] enumera mai departe o serie de lucrări a căror semnificaţie este, în parte, îndoielnică şi care, parţial, au trecut în Brahmane, parţial ar putea desemna şi primele ele-

Trei sau patru Vede

---

[1] Cf. *Sistemul Vedāntei,* pag. 100.

[2] Aşa cum este mai ales pentru textele Upaniṣad mai vechi; cf. indexul meu la Upaniṣade, sub „ştiinţa întreită".

[3] *trāyate kṣaṇitos,* aşa cum este explicat etimologic *kṣatram* în loc. cit.

[4] Bṛh. 2,4,10.

mente ale epopeilor de mai târziu. Remarcabil mai ales este însă că „doctrinele secrete" *(upaniṣadaḥ)* apar abia în a opta poziție după *itihāsaḥ, purāṇam* și *vidyā,* așadar, în toate împrejurările, nu erau încă incluse în Veda: ele nu deveniseră încă Vedānta. Când, în sfârșit, teologii Vedāntei de mai târziu își întemeiază dogma pe acest pasaj, cum că întregul Veda ar fi emanat de Brahman și, de aceea, ar fi infailibil, aceasta ar extinde infailibilitatea și asupra celorlalte lucrări enumerate și în mod sigur pe nedrept; căci pasajul exprimă inițial numai că, asemenea tuturor celorlalte fenomene din natură, produsele spiritului în lume sunt tot o creație a lui Brahman[1].

Upaniṣadele încă nu sunt "Veda"

Exact aceeași serie de producțiuni literare, sporită cu încă unii membri, este enumerată din nou de Yājñavalkya în Bṛh. 4,1,2, explicată ca „vorbire" *(vāc)* și găsită ca insuficientă pentru cunoașterea lui Brahman. De aceea, la încheierea acestei considerații, Janaka, deși „și-a înzestrat sufletul cu acele doctrine secrete", „a studiat Vedele și a ascultat doctrinele secrete"[2], nu știe să dea totuși nici o lămurire despre soarta sufletului după moarte. De aici rezultă că ceea ce se înțelegea în acel timp prin *upaniṣad* nu trebuie să conțină în mod necesar o explicație la cele mai înalte întrebări, așa cum în Chānd. 8,8,5, învățătura eronată cum că esența omului ar consta din trup este desemnată ca *asurāṇām upaniṣad.*

Insuficiența Vedei după Bṛh. 4,1,2

Mai deslușit încă este caracterizată insuficiența întregii științe vedice și mai ales a celei existente prin Chānd. 7,1 unde Nārada recunoaște în fața lui Sanatkumāra: „Am învățat, o venerabile, Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda ca un al patrulea, poemele epice și mitologice ca un al cincilea Veda, gramatica, ritualul manilor, artimetica, mantica, cronologia, dialectica, politica, învățătura despre zei, învățătura despre rugăciuni, învățătura despre spirite, știința războiu-

După Chānd. 7.1

---

[1] Așa este interpretat pasajul și în Śvet. 4,18 „din el a izvorât știința la începutul începutului" (cf. Śvet. 6,18. Muṇḍ 2,1,4), precum și în Maitr. 6,32.

[2] Este *adhītaveda* și *ukta-upaniṣatka,* Bṛh. 4,2,1.

lui, astronomia, vrăjitul şerpilor şi artele muzelor; — aceasta este, o venerabile, ce am învăţat eu; iar astfel, o venerabile, sunt *instruit în Scriptură dar nu în Ātman*; căci am auzit de la aceia, care ţi se aseamănă ţie, că învinge supărarea acela care îl cunoaşte pe Ātman; eu însă, o venerabile, sunt întristat; de aceea, binevoieşte, o stăpâne, să mă conduci pe malul de dincolo de amărăciune!"

După Chānd. 5,3-10

Un alt exemplu concludent pentru faptul că studiul Vedelor nu atinge cele mai importante probleme îl furnizează marele text despre transmigraţia sufletului, care a fost moştenit în formă triplă, în Chānd. 5,3-10, în Bṛh. 6,2 şi, foarte diferit, în Kauṣ. 1. În toate trei redactările, *Śvetaketu* explică faptul că a fost instruit de tatăl său *Āruṇi*, însă nu ştie să răspundă la întrebările eshatologice puse de regele *Pravāhaṇa* (în *Kauṣītaki Citra)*; se întoarce tulburat la tatăl său şi-i face reproşuri: „astfel, fără a mă fi instruit, m-ai încredinţat că m-ai fi instruit"[1]; „aşa se înţelegea, când mi-ai explicat deja odinioară, că instrucţiunea mea ar fi încheiată![2]"

După Chānd. 6,1

Aceeaşi idee se exprimă în Chānd. 6,1, unde Śvetaketu este trimis de tatăl său Āruṇi (într-un mod incompatibil de altfel cu pasajele tocmai citate) să-l studieze pe Brahman (adică, Veda); după doisprezece ani „studiase din scoarţă în scoarţă toate Vedele[3] şi s-a întors, orgolios, mândru şi socotindu-se înţelept", — însă nu ştie să răspundă la întrebarea tatălui său despre Unul, Cel-ce-fiinţează, cu a cărui cunoaştere ar fi cunoscut totodată totul: „sigur, veneraţii mei învăţători n-au ştiut ei înşişi aceasta; căci dacă ar fi ştiut-o, de ce nu mi-ar fi spus-o"; la care atunci Āruṇi îi împărtăşeşte instrucţiunea completă.

După Taitt. 2,3

În acest punct de vedere se situează şi Taittirīya-Upaniṣad când susţine în 2,3 că Ātman de tipul manas *(manomaya)* constă din Yajus, Ṛc, Sāman, din dispoziţii (*ādeśa*, adică, probabil: Brāhmaṇam) şi

---

[1] Chānd. 5,3,4.

[2] Bṛh. 6,2,3.

[3] Adică, *ṛc, yajus* şi *sāman*, aşadar, cele trei Saṁhite, căci numai din acestea este examinat după aceea în Chānd. 6,7,2.

din cântecele Atharva şi Aṅgiras, însă, apoi, explică acest Ātman de tipul manas ca fiind doar o coajă pe care trebuie să o desprindem pentru a pătrunde până la adevărata esenţă a omului ca şi a naturii.

Ce rezultă din aceste exemple, s-a exprimat deja mai devreme şi direct:

- în Bṛh. 3,5,1: „de aceea, până ce brahmanul nu a terminat cu **erudiţia** *(pāṇḍityam nirvidyā)*, el stăruie în naivitate copilărească";

- în Bṛh. 4,4,21: „să nu năzuiască la ştiinţa scrisă, care aduce numai vorbe fără sfârşit";

- în Taitt. 2,4: „înaintea lui, cuvintele şi gândirea, negăsindu-l, fac cale întoarsă";

- în Kaṭh. 2,23: „nu prin instrucţie este obţinut Ātman, nu prin iscusinţă şi multă erudiţie scriptică".

Upaniṣadele devin cu timpul sursă

Şi în Muṇḍ. 1,1,5, sunt enumerate cele patru Vede şi, împreună cu cele şase Vedāṅga, sunt socotite ca **ştiinţă inferioară** *(aparā vidyā)*, prin care fiinţa nepieritoare nu poate fi cunoscută. Această atitudine de respingere împotriva ştiinţei vedice se modifică abia când şi când, în măsura în care textele Upaniṣadelor se constituie şi devin Vedānta[1]. De acum înainte şi, o dată cu ele şi Veda, ele trec drept sursa cunoaşterii supreme. O primă urmă a acestei schimbări se arată în Bṛh. 3,9,26, unde Yājñavalkya întreabă de Puruṣa al doctrinei upaniṣadice *(upaniṣada puruṣa)*, pe care Śākalya nu-l cunoaşte şi de aceasta piere. Mai departe şi în Chānd. 3,5,4, unde se explică Veda ca nectar, iar *guhyā*[1] *ādeśāḥ*, adică Upaniṣadele, ca nectarul nectarului. O anexare a Upaniṣadei la Veda sau, mai corect, o subordonare a întregului material didactic vedic faţă de aceasta pare să se arate în Kena 33, unde Vedele sunt explicate ca „totalitatea părţilor" *(vedāḥ sarvāṅgāni)* „doctrinei secrete despre Brahman"[2].

Upaniṣadele apar ca încetăţenite pe deplin în Vede o dată cu introducerea numelui *vedānta*, care se întâmplă pentru

---

[1] Mai sus pag. 19.

[2] *brāhmī upaniṣad*, în contrast cu alte Upaniṣade, nerecunoscute, ca mai sus menţionata *asurānam upaniṣad*.

prima dată în Švet. 6,22: „pe vremuri, a fost divulgat în Vedānta secretul suprem". Deplasarea acestei Vedānta în trecutul îndepărtat *(purākalpa)* pare să ateste că autorul priveşte înapoi la Bṛh., Chānd. şi alte Upaniṣade folosite de el deja de la o anumită depărtare, dar ar putea să fie înţeleasă şi ca o pură expresie de înaltă preţuire, care creşte cu anii. Textele Vedānta apar instalate pe deplin în poziţia lor ulterioară de sursă a ştiinţei lui Brahman, care se câştigă abia prin interpretarea acestora, în versul din Muṇḍ. 3,2,6[1]: „ei, care au aflat corect *(su)* sensul cunoaşterii Vedāntei". Cu aceasta este de acord Muṇḍ. 2,2,3-4, unde Upaniṣadele şi, drept chintesenţă a lor, sunetul Om sunt desemnate ca arcul cu care se trage avându-l pe Brahman ca ţintă, nu însă Muṇḍ. 1,1,5, unde toate cele patru Vede sunt respinse; ultimul pasaj pare aşadar să provină dintr-o perioadă de timp anterioară.

2. Mijloace pregătitoare pentru cunoaşterea lui Brahman

Cele patru āśrame ca via salutis

Epoca ulterioară a construit un fel de *via salutis* în cele patru *āśrame,* sau stadii ale vieţii, în virtutea cărora fiecare indian brahman trebuie să se ocupe mai întâi cu studiul Vedelor ca *brahmacārin,* apoi cu sacrificiul şi alte fapte bune ca *gṛhastha,* pe urmă cu asceza în pădure ca *vānaprastha,* pentru ca în fine către sfârşitul vieţii, fără avere şi fără casă, ca *parivrājaka (bhikṣu, saṁnyāsin),* să hoinărească încoace şi încolo şi să mai aştepte doar ca ātmanul său să se dizolve în Ātmanul suprem.

Vedem aceste āśrame pe cale de apariţie în Bṛh. 4,4,22: „Pe el caută să-l cunoască brahmanii prin studiul Vedelor [*brahmacārin*], prin sacrificiu, prin pomeni [*gṛhastha*], prin penitenţe, prin post [*vānaprastha*]; cel care l-a cunoscut devine un *muni.* Tot la el merg în pelerinaj pelerinii când îi apucă dorul de casă [parivrājaka]". — Aici se pare că unor înde-

[1] *Vedānta-vijñāna-suniścita-arthāḥ* ş.a.m.d. Cf. Mahān. 10,22, Kaivalya 3.

letniciri ale āśramelor de mai târziu (studiul Vedelor, sacrificiul, asceza) li se atribuie o certă valoare ca mijloace pregătitoare pentru cunoaşterea lui Brahman.

Chānd. 2,23,1 spune deja mai desluşit: „Există trei ramuri ale obligației: sacrificiul, studiul Vedelor şi darea pomenilor este prima [*gṛhastha*]; asceza este cea de a doua [*vānaprastha*]; elevul brahman *[brahmacārin],* care locuieşte în casa învățătorului, este cea de a treia, în cazul că se statorniceşte pentru totdeauna în casa învățătorului [ca *naiṣṭhika].* Toate acestea aduc ca răsplată lumi sfinte; cine însă se ține bine în Brahman intră în nemurire". Acest pasaj menționează numai trei āśrame, le recunoaşte valoarea, însă le opune pe toate trei „stabilirii în Brahman" care, ulterior, s-a dezvoltat în al patrulea āśrama.

Un alt pasaj, Chānd. 8,5, caută să demonstreze, printr-o serie de etimologii îndrăznețe, că sacrificiul, tăcerea, postul şi viața în pădure (aşadar îndeletnicirile lui *gṛhastha* şi *vānaprastha)* sunt, în esența lor, *brahmacaryam,* prin care se înțelege aici nu numai viața ca elev de brahman ci şi, aşa cum arată indiciul repetat, în sens larg, modul de viață brahmanic ca o cale de a căuta pe Ātman. Valoarea propriu-zisă a tuturor practicilor āśramelor rezidă în favorizarea acestui scop — acesta ar părea să fie sensul pasajului.

Kena 33 desemnează mai categoric asceza, înfrânarea şi sacrificiul *(tapas, damas, karman)* ca premise *(pratiṣṭhāh)* ale lui *brāhmī upaniṣad* adică ale doctrinei autentice, revelatoare a lui Brahman. Şi în Kāṭh. 2,15, toate Vedele, toate exercițiile de tapas şi brahmacaryam sunt desemnate ca mijloace ce tind ca scop spre sunetul-Om (prin care aici se înțelege cunoaşterea lui Brahman). O recunoaştere a lucrărilor āśramelor se află şi în Muṇḍ. 2,1,7 în măsura în care acestea *(tapas, śraddhā, satyam, brahmacaryam, vidhi)* sunt desemnate aici ca o creație a lui Brahman.

Jertfa şi asceza ca mijloace

În ceea ce priveşte detaliul, despre studiul Vedei s-a tratat deja mai sus iar aici nu mai vrem decât să reunim ce este cel mai important din ce ne învață Upanişadele despre sacrificiu şi asceză.

3. Sacrificiul

Opoziția față de ritualism

Upanișadele mai vechi erau prea conștiente de adversitatea întregului ritualism brahmanic, deoarece îi puteau admite doar o recunoaștere relativă. Firește, în textele care ni s-au păstrat nu se găsește decât rareori o polemică directă; cu atât mai frecvent, din datinile sacrificiale moștenite se face ceva diferit, fie că sunt răstălmăcite alegoric, fie că li se substituie în schimb alte raporturi, în majoritate psihologice.

Sună aproape ca o zeflemea când se spune în Bṛh. 1,4,10: „Cine se închină la o altă zeitate [decât Ātman] și vorbește: «ea este una și eu sunt altul», acela nu este înțelept, ci este ca un animal domestic al zeilor. Așa cum multe animale domestice sunt de folos omului, tot așa fiecare om în parte este de folos zeilor. Iar dacă este neplăcut când este înstrăinat până și un animal domestic, cu atât mai neplăcut când sunt sustrase multe! De aceea, acestora nu le este pe plac că oamenii o știu".

Foarte disprețuitor sună și remarca lui Yājñavalkya din Bṛh. 3,9,6: „Ce este sacrificiul? — Animalele!" și nu mai puțin Bṛh. 3,9,21, unde se spune că Yama (zeul morții) și-ar avea locul de ședere în sacrificiu, sacrificiul însă în plata pentru acesta.

În Chāndogya nu întâlnim remarci atât de îndrăznețe ca acestea, decât doar „Udgīta câinilor", Chānd. 1,12, care pare să fi fost inițial o satiră (interpretată alegoric ulterior) la adresa milogelii înfometate a sacerdoților. Totuși, și în Chānd. 4,1-3, Jānaśruti cel care „donează cu credință, oferă mult, gătește mult" *(śraddhādeyo, bahudāyī, bahupākyaḥ)* trebuie să solicite instrucțiune, nu fără umilință, de la un vagabond sărman.

Opinia generală este că perspectiva deschisă de sacrificiu și fapte bune este doar calea părinților *(pitṛyāna)* care, după o răsplată trecătoare pe lună, conduce înapoi la o nouă existență terestră: deja, în Bṛh. 1,5,16, se spune: „printr-un act [de sacrificiu] se dobândește lumea taților, prin știință lumea zeilor", iar alte pasaje descriu calea taților care conduce

înapoi pe pământ ca fiind soarta acelora care, „în sat, se ocupă cu venerarea cu cuvintele «sacrificiul şi faptele cucernice sunt tributul nostru»"[1]; „care prin sacrificiu, pomeni şi asceză dobândesc lumile [cerului]"[2]· „care se ocupă cu venerarea prin cuvintele «sacrificiul şi lucrările cucernice sunt fapta noastră»"[3]; „ţinând sacrificiul şi faptele la mare preţ, ei nu ştiu de nimic altceva mai bun, amăgiţii"[4].

Substituţii pentru datinile de cult

Nu rareori, datinilor sacrificiale moştenite li se atribuie un alt sens corespunzător noii doctrine; astfel, cele cinci ofrande de dăruit zilnic (*mahāyājña)* sunt reinterpretate ca un sacrificiu făcut lui Ātman; iar în Chānd. 4,11-14, cele trei focuri sacrificiale se explică drept forme ale lui Ātman *(eṣā asmadvidyā ātmavidyā ca).*

Reinterpretări ale jertfei

Încă şi mai frecvent este cazul ca ceremoniilor rituale să le fie substituite raporturi ale lui Ātman întrupat în natură şi în om. În Bṛh. 3,1, în locul celor patru sacerdoţi ca organe ale zeilor, apar vorbirea, ochiul, suflul şi manas ca organe ale lui Ātman. În Chānd. 4,16, se explică vântul ca esenţă a sacrificiului, mintea şi vorbirea ca esenţă a preotului sacrificator. În Ait. Ar. 3,2,6, Bṛh. 1,5,23 şi Kauṣ. 2,5, agnihotram este substituit prin inspiraţie şi vorbire, o idee care s-a dezvoltat mai departe, pe baza lui Chānd. 5,11-24, devenind teoria despre *Prāṇagnihotram,* de care vom mai avea de tratat mai jos.

Foarte îndrăgită este şi substituirea omului, a organelor sale şi a acţiunilor trupeşti în locul sacrificiului: astfel, în Chānd. 3,16, cele trei tescuiri ale Somei sunt substituite prin cele trei vârste ale vieţii, în Chānd. 3,17, feluritele acte ale serbării Somei prin activităţile omeneşti, iar în Mahānār. 64, instrumentele de sacrificiu prin organele corporale; amănunţit dezvoltată, ideea menţionată la urmă se găseşte în Prāṇāgnihotra-Up. 3-4. Şi versul Taitt. 2,5 aparţine acesteia, în măsura în care, tradus corect, afirmă: „El aduce ca jertfă cunoaştere, ca fapte cunoaştere".

---

[1] Chānd. 5,10,3.
[2] Bṛh. 6,2,16.
[3] Praśna 1,9.
[4] Muṇḍ. 1,2,10.

Recunoașterea condiționată a sacrificiului în textele ulterioare

Abia în Upanișadele ulterioare întâlnim o dispoziție mai prietenoasă față de cultul jertfei. În Kāṭh. 1,17, pentru îndeplinirea anumitor ceremonii și lucrări, se făgăduiește în mod exagerat și contrar spiritului Upanișadelor „depășirea nașterii și a morții", „intrarea în pacea veșnică" iar în Kāṭh. 3,2, focul lui Nāciketa este explicat ca fiind podul care i-ar trece pe sacrificatori de partea cealaltă la etern-supremul Brahman, la „malul fără de teamă". Aici, chiar dacă atenuăm exagerarea poetică a exprimării, cultului îi este revendicată cel puțin o contribuție la realizarea mântuirii. Švet. 2,6-7 merge un pas mai departe:

Acolo unde Agni din iască
Țâșnește, unde Vayu se alătură
Și unde Soma izvorăște îmbelșugat,
Acolo se dezvoltă Manas.

Prin Savitar, prin imboldul său
Bucurați-vă de rugăciune, de cea veche;
Dacă luați acolo parte,
Fapta cea de dinainte nu vă mai întinează.

Expresia aleasă aici: „bucurați-vă de rugăciune, de cea veche" *(juṣeta brahma pūrvyam)* indică faptul că prin aceasta trebuia adusă din nou la cinstire o datină de odinioară. Această reacțiune se desăvârșește în Maitrāyaṇīya-Up. care explică din capul locului (1,1) că „înălțarea altarului de către străbuni" ar fi în realitate un „sacrificiu adus lui Brahman" (!) iar în al patrulea Prapāthaka se dezvoltă ideea că fără studiul Vedelor, respectarea îndatoririlor castei proprii și menținerea ordinii de viață brahmanice prin āsrame n-ar fi cu putință o mântuire a ātmanului natural și reunirea cu Ātmanul suprem.

Cheia pentru înțelegerea acestei reacțiuni o furnizează polemica împotriva ereticilor ce apare în Maitr. 7,8-10. Brahmanismul, în fața consecințelor pe care atitudinea Upanișadelor timpurii le-a produs în buddhism și în fenomene asemănătoare, se retrage pe bazele sale inițiale.

4. Asceza (*tapas*)

Semnificația ascezei

Oamenii au găsit din toate timpurile demn de admirație când, în opoziție cu impulsurile naturale şi general-omeneşti orientate spre viață, plăcere şi fericire, cineva se hotăra să-şi impună singur lipsuri, eforturi, chinuri, fie pentru a favoriza binele semenilor săi, fie chiar fără acest scop exterior şi de aceea întâmplător care, ca atare, părea fără importanță pentru valoarea interioară a acțiunii menționate. Căci, un act de autonegare putea să pară cu atât mai pur, cu cât era mai puțin legat de vreun scop exterior, cu cât mai mult se petrecea numai pentru a combate propria individualitate şi impulsurile sale naturale. Era ca şi când aici, în om, ar fi răzbit o supraomenească metafizică, forță care, rupându-se de ultimele rădăcini ale existenței, l-ar înălța pe făptuitor mult peste lumea oamenilor şi intereselor lor egoiste, ba chiar peste lumea zeilor şi i-ar arăta locul său într-o altă ordine a lucrurilor, mai înaltă decât a noastră.

Apariția timpurie a ascezei

Aceasta pledează în favoarea unei mari predispoziții metafizice a poporului indian la care fenomenul ascezei apare mai devreme şi asumă un spațiu mai larg decât la oricare popor pe care îl cunoaştem[1].

Am văzut deja în miturile creațiunii cum demiurgul se pregăteşte pentru lucrarea sa prin exercițiul de *tapas*, cuvânt în care vechea reprezentare a „căldurii" servind la clocirea oului lumii[2] trece în noțiunea de străduință, istovire, renunțare de sine[3] prin care creatorul se transformă pe sine însuşi (total sau parțial) în lumea pe care o are de creat[4]. După acest model, pe *tapas* se bazează tot ce este important în lume: după un imn tardiv al Ṛgvedei, adevărul şi dreptatea şi

---

[1] Nu luăm aici în considerare abuzul de asceză de mai târziu în serviciul unor scopuri orientate spre impresionare sau chiar spre câştig

[2] Mai sus, 1,1, pag. 182.

[3] Mai sus 1,1, pag. 100.

[4] Mai sus 1,1, pag. 191.

împreună cu ele întreaga lume (10,190,1)[1] s-au născut din *tapas;* — Skambha ca cel dintâi născut[2] a fost zămislit din *śrama* (istoveală) şi *tapas* şi a pătruns în lume[3], în *tapas* a răsărit el în spatele apei primordiale[4]; prin *tapas* cu care el îşi îndeplineşte obligaţiile[5], elevul brahman îşi satisface învăţătorul, el satisface zeii şi universurile, se înalţă ca soare, ocroteşte ambele lumi ş.a.m.d., prin modul de viaţă brahmanic, prin *tapas* principele îşi păzeşte regatul, zeii se feresc de moarte, *tapas* exersa elevul brahman în marea primordială atunci când, făurind lumea, stătea pe spatele apei[6]. Şi deja în Ṛgveda, cei şapte Ṛşi se aşează împreună pentru a practica *tapas* (10,109,4), iar sufletului intrând în cer i se strigă (10,154,2):

Aceia care, prin tapas invincibili,
Ajuns-au la lumină prin tapas,
Cei care au săvârşit mare tapas,
La aceia intră acum!

Un alt imn din Ṛgveda (10,136) îl descrie pe *muni* cel cuprins de entuziasm divin, cu părul lung, în straie galbene, murdare, încins la brâu numai cu vântul, hoinărind pe cărările sălbăticiunilor; muritorii îi văd numai trupul: el însuşi, părtaş al unor forţe supranaturale, zboară prin aer, bea cu zeul furtunii din blidul ambelor mări ale lumii, este purtat în sus la zei de trăsura vântului, cuprinde cu privirea toate formele şi colaborează cu zeii ca un tovarăş al lor la mântuirea oamenilor.

Pe timpurile celor mai vechi texte upanişadice, viaţa de ascet a devenit deja o „ramură profesională" *(dharmaskandha,* Chând. 2,23) specială, egal îndreptăţită alături de starea de cap de familie: se părăsea, precum Yājñavalkya în Bṛh. 2,4, gospodărie şi familie şi se retrăgea în solitudinea pădurii

---

[1] Mai sus, 1,1, pag. 134.
[2] Mai sus I, l ,pag.313.
[3] Atharvav. 10,7,36, mai sus 1,1, pag. 317.
[4] Atharvav. 10,7,38, mai sus 1,1, pag. 318.
[5] După cântecul tradus mai sus 1,1, pag. 279 şi urm.
[6] Mai sus 1,1, pag. 281-282.

pentru a practica *tapas* şi pentru a omorî, prin lipsuri şi mortificări intensificate treptat, ultimul rest de ataşament faţă de existenţa terestră.

Valoarea limitată a ascezei după Upanişadele mai vechi

Avem acum de cercetat poziţia pe care o adoptă autorii şi reprezentanţii ideilor upanişadice faţă de acest fenomen cultural care este ascetismul. Chāndogya-Upaniṣad ne pune în faţa ochilor mai întâi, în 4, 10, prin Upakosala, un discipol brahman care îşi face inimă rea[1] că învăţătorul nu vrea să-i predea ştiinţa, cade bolnav şi refuză să se hrănească. La somaţia de a mânca, el replică: „Ah, în om sunt plăceri atât de felurite! Sunt bolnav rău de tot; nu pot să mănânc"[2]. Atunci, cele trei focuri sacrificiale se îndură de el, iar învăţătura pe care ele i-o împărtăşesc începe cu cuvintele: „Brahman este viaţă, Brahman este plăcere *(kam)*, Brahman este întindere *(kham)*". Aceste cuvinte exprimă faptul că la Brahman, ca principiu al vieţii, al beatitudinii[3] şi al nemărginirii, nu se poate ajunge pe calea sumbrei asceze.

Chānd. 2,23 vorbeşte despre *tapas* ca de obligaţia profesională a sihastrului din pădure; ca atare, el este recunoscut alături de ucenicia pe lângă un brahman şi de conducerea gospodăriei; toate trei „aduc ca răsplată lumi sfinte; cine însă se statorniceşte în Brahman, intră în nemurire". Faptul că, în Chānd. 5,10,1, acestora le este promisă calea zeilor, care conduce în Brahman fără de întoarcere şi înseamnă cel mai înalt ţel pentru această epocă, nu se află în contradicţie cu aceasta, *ye ca ime 'raṇye «śraddhā tapa» 'iti upāsate*, căci aceste cuvinte înseamnă: „aceia care practică în pădure venerаţia cu cuvintele: «credinţa este asceza noastră»". Este vorba de sihastrul din pădure, dar ascezei, care este profesia sa, i se substituie aici credinţa.

Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad se pronunţă în acelaşi sens atunci când, reproducând acest pasaj în anexă, aşează încă mai clar în perspectivă, în 6,2,15, calea zeilor numai pentru aceia „care exersează în pădure credinţa şi adevărul" iar

---

[1] *tapto brahmacārī*, 4,10,2. 4.

[2] În aceste cuvinte, apare clar motivul ascezei indiene ca şi al oricărei alteia.

[3] *kam* = *ānanda*, precum în Chānd. 7,23 *sukham*.

dimpotrivă, în 6,2,16, numai calea taților pentru sacrificiu, pomeni și asceză[1]. Încă mai tranșant se exprimă Yājñavalkya în Bṛh. 3,8,10: „Cu adevărat, o Gārgī, cine nu-l cunoaște pe acest nepieritor iar în această lume jertfește și face ofrande și ispășește ispășirea (*tapas tapyate)* vreme de o mie de ani, aceluia nu-i aduce decât răsplată limitată". Austeritățile supreme (*paramaṁ tapas)*, susține Bṛh. 5,11, sunt boala, transformarea în cadavru și arderea; aici, suferințele vieții și ale morții sunt evaluate mai presus de austeritățile pricinuite artificial.

Progresiva înaltă prețuire a ascezei în Upanișadele ulterioare

O dispoziție mai favorabilă ascezei întâlnim deja în Taittirīya-Upanișad. Prima parte, stabilită pentru elev, cere de la acesta (în 1,9) asceză și studiul Vedei și menționează cu această ocazie opiniile a doi învățători, dintre care unul ar pretinde „numai asceză", celălalt numai studiul Vedei, „căci acesta ar fi asceza". Între acestea două, prin cerința sa de asceză și de studiu al Vedei, Upanișad ocupă o poziție mediatoare. Asceza este prețuită mai înalt în ultima parte, cea mai târzie, Taitt. 3, unde Bhṛgu este îndemnat stăruitor de tatăl său Varuṇa: „prin tapas caută să-l cunoști pe Brahman, Brahman este tapas" și, conformându-se acestui sfat, se ridică treptat prin tapas neîncetat până la a-l recunoaște pe Brahman ca hrană, respirație, manas, cunoaștere și în fine ca beatitudine cu care se ajunge la cea mai înaltă treaptă prin tapas[2]. Așa cum s-a menționat deja, Kena 33 include de asemenea tapas între condițiile (adică, premisele, *pratiṣṭhāḥ)* lui Brahman; iar după Śvet. 1,15. 16. 6,21, cunoașterea lui Brahman își are rădăcinile în *Ātmavidyā* (textele Vedānta) și în *tapas.*

Însă un mare pas mai departe fac Muṇḍaka și Praśna, care reproduc după Chānd. și Bṛh. teoria menționată mai sus despre calea taților și calea zeilor, dar cu o modificare carac-

---

[1] Despre care în 4,4,22 se spunea să se caute a cunoaște prin ele Brahman, *vividiṣanti.*

[2] Cu mult ulterioară este Mahānārāyaṇa-Up., socotită la școala Taittirīya, care, la 62,11, pune mai presus de asceză, *tapas,* ceva diferit, *nyāsa,* „renunțarea", cu care este pregătit punctul de vedere al Saṁnyāsa-Upaniṣadelor; dar despre aceasta, mai târziu.

teristică: Muṇḍ. 1,2,11 promite calea zeilor acelora „care practică asceza şi credinţa în pădure" *(tapaḥ-śraddhe ye hi upavasanti araṇye);* iar Praśna o deschide acelora „care l-au căutat pe Ātman prin asceză, comportare de brahman, credinţă şi ştiinţă". Este remarcabil că în Muṇḍ. 3,2,4 se menţionează un tapas neautentic *(tapas aliṅgam),* adică, unul de la care se abate nota caracteristică a cunoaşterii.

Aşa cum era de aşteptat, în faţa rătăcirilor buddhiste şi de alt gen, este reactualizat de Maitr. Up. şi cu referire la *tapas* vechiul punct de vedere vedic. Într-adevăr, asceza singură nu ajunge căci, deşi în Maitr. 1,2 Bṛhadratha o practică în modul cel mai sever, el nu obţine cunoaşterea lui Ātman; dar, ca o condiţie preliminară, ea este indispensabilă: „fără a fi un ascet, nu se poate nici ajunge la cunoaşterea lui Ātman nici nu se pot înfăptui lucrările"[1].

5. Alte condiţii preliminare

În Upaniṣadele mai vechi, întâlnim în mod repetat cerinţa ca o învăţătură sau ceremonie să nu fie comunicată nimănui cu excepţia propriului fiu sau a unui discipol acceptat prin sacramentul lui *Upanayaṇam.*

Aitr. Ār. 3,2,6,9: sensul mistic al ghirlandelor de litere „nu trebuie comunicat cuiva care nu este ucenic, care nu a fost ucenic vreme de un an, care nu vrea să devină el însuşi învăţător"[2].

Chānd. 3,11,5: învăţătura despre Brahman ca soare al lumii trebuie ca „tatăl să o prezinte ca Brahman numai celui mai mare fiu al său sau unui ucenic de încredere, dar nimănui altcuiva, oricine ar fi el. Iar de i-ar oferi cineva, în schimb, pământul încins de ape cu toată bogăţia lui, — «aceasta este mai valoroasă», aşa trebuie el să gândească".

Bṛh. 6,3.12: ceremonia băuturii amestecate „nu trebuie împărtăşită nimănui, în afară de fiul său sau de ucenicul său".

---

[1] *na atapaskasya ātmajñāne 'dhigamaḥ, karmasiddir vā* - Maitr. 4,3.

[2] Cf. şi Ait. Ār. 5,3,3,4.

În mod corespunzător, în Upanișade vedem oameni și zei luând în mână lemnul de ars și acceptând smerenia discipolului, ca atunci când, după Chānd. 8,11,3, Indra însuși a trebuit să locuiască 101 ani la Prajāpati ca ucenic pentru a deveni părtaș la instruirea deplină[1].

Totuși, în vremurile mai vechi, această cerință nu este încă necondiționată. În Chānd. 4,9,3 se spune numai că „știința care se învață de la învățător [în contrast cu instruirea supranaturală prin intermediul taurului, focului, gâștii și păsării cufundar], duce la țel cel mai sigur"; iar în Chānd. 5,11,7, regele Aśvapati îi instruiește pe cei șase brahmani care se apropie de el cu lemnul de foc în mână (ca semn al condiției de ucenic) *anupanīya*, „fără să-i primească mai întâi ca elevi". Tot așa, Yājñavalkya îi instruiește în Bṛh. 2,4 pe soția sa Maitreyī și în Bṛh. 4,1-2. 3-4 pe regele Janaka, care nu erau totuși propriu-zis elevii săi, iar în Bṛh. 3 el acordă instruire asupra celor mai profunde întrebări (ca de ex. în convorbirea cu Gārgī din Bṛh. 3,8) în fața unor numeroase coroane adunate și numai excepțional, atunci când vrea să-i explice lui Ārthabhāga misterul transmigrației sufletelor, se retrage cu acesta în singurătate[2].

Regula rămâne însă că noi avem nevoie de un învățător care să îndepărteze din fața ochilor noștri negura modului de cunoaștere empiric[3] — așa cum îl pune Schopenhauer pe spiritul lui Kant să-i spună cu cuvintele lui Homer, despre care tratează în special frumosul pasaj din Chānd. 6,14: „Așa precum, o dragule, un om, pe care ei l-au adus cu ochii legați din țara gandhārilor [pe îndepărtatul Indus] și i-au dat apoi drumul în pustie, este abătut către răsărit, sau către nord, sau către sud, căci fusese adus cu ochii legați și cu ochii legați fusese lăsat liber, însă, după ce cineva i-a desfăcut eșarfa și i-a vorbit: «acolo se află gandhārii, du-te într-acolo», tot întrebând din sat în sat, povățuit și pricepând ce face, ajunge acasă la gandhāri, — tot așa este un om care, aici pe pământ, a găsit un învățător, conștient că: «voi apar-

---

[1] Alte exemple sunt Kauṣ. 1,1. 4,19. Bṛh. 2,1,14. Praśna 1,1. Muṇḍ. 1,2,12.

[2] Bṛh. 3,2,13.

[3] *ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἣ πρὶν ἐπῆν.*

ține acestui [mers al lumii] numai până când voi fi eliberat, după care mă voi întoarce acasă»". Învățătorul apare ca o condiție indispensabilă a cunoașterii în Kāṭh. 2,8: „iar fără învățător nu este aici chiar nici o cale de acces"; — din care, în treacăt fie spus, se poate conchide, ceea ce rezultă și din alte surse, că pe vremea lui Kāṭh. Up., upanișadele mai vechi nu erau încă așternute pe hârtie.

Vedānta de mai târziu menționează alături de mijloacele exterioare *(vāhya)* ale cunoașterii lui Brahman (studiul Vedei, sacrificiul, pomenile, penitențele, posturile) ca mijloc mai îngust *(pratyāsanna)* al cunoașterii: „pace sufletească, înfrânare, resemnare, răbdare, reculegere"[1]. Această cerință provine de la Bṛh. 4,4,23: „De aceea, cel care știe aceasta, acela este calm, înfrânat, resemnat, răbdător și recules". Fireşte, este îndoielnic dacă acest pasaj vorbește despre mijloacele sau mai degrabă despre urmările cunoașterii lui Brahman[2]. Deja Upanișadele mai noi o iau, ca mai târziu Śaṅkara, în primul sens: „nu acela poate reuși prin cercetare care nu se lasă de nelegiuire, este neliniștit, nerecules, a cărui inimă nu-i încă liniștită"[3]. Expresiile întrebuințate aici *avirata, aśānta, asamāhita* își au obârșia neîndoielnic în *śānto, dānta', uparatas, titikṣuḥ, samāhito bhūtvā* din pasajul din Bṛhadāraṇyaka. La fel de cert și *praśāntacittāya, śamānvitāya* în Muṇḍ. 1,2,13 ca premisă a instruirii.

În Upanișadele ulterioare, această condiție preliminară este legată de cerința menționată a unui învățător: „să nu i se dea cuiva care nu este liniștit *(na apraśāntāya)*, care nu este fiu sau elev *(na aputrāya aśiṣyāya vā)*".[4] Tot așa și poate ca reminiscență a acestui pasaj în Maitr. 6,29: „acest cel mai secret între toate nu trebuie adus la cunoștință cuiva, care nu este fiu sau elev *(na aputrāya, na aśiṣyāya)* și care nu este încă liniștit *(na aśāntāya)*".

Dobândirea unui învățător și cele cinci cerințe: pace sufletească, înfrânare, renunțare, răbdare și reculegere sunt

---

[1] Sistemul Vedāntei, pag. 444; cf. și Vedāntasāra 17-23.

[2] Dacă *bhūtvā* înseamnă aici „după ce el a devenit" sau „prin faptul că el este".

[3] Kāṭh. 2,24.

[4] Śvet. 6,22.

condițiile preliminare ce revin regulat. Pe lângă acestea, ocazional[1] sunt menționate alte câteva precum: puritatea hranei și puritatea ființei ce decurge din aceasta *(sattva-śuddhi);* ultima (ca atât de multe din Chānd. 7) este reprodusă în Muṇḍ. 3[2]. Kāth. 6,9 pretinde ceva nedeterminat, de a fi „pregătit în inimă și simț și spirit", iar Muṇḍaka (3,2,10-11) leagă comunicarea lui Brahmavidyā de condiția ca să fie îndeplinit legământul capului *(śirovratam)* prin care nu trebuie înțeles, așa cum face Śaṅkara, *śirasi agnidhāranam,* ci pur și simplu regula, care este deja implicată în numele *Muṇḍaka,* de a tunde capul complet. Și în Upanișadele mai târzii apar ocazional îngrădiri speciale ale comunicării; astfel, Nṛsiṁhap. 1,3 interzice să se comunice versetele obișnuite (nu versetul rege) unei femei sau unui śudra iar Rāmap. 84 recomandă cu insistență ca diagrama să nu fie dată unor oameni de rând (needucați, *prākṛta).*

6. Punctul de vedere al ignoranței, al științei și al supraștiinței referitor la Brahman

Brahman ca obiect al științei

Concepția fundamentală generală a Upanișadelor este că Brahman, adică Ātman, **este un obiect al cunoașterii**: „pe Ātman într-adevăr trebuie să-l vezi, trebuie să-l auzi, trebuie să-l înțelegi, asupra lui trebuie să meditezi!"[3]; „Sinele... pe acesta trebuie să-l cercetezi, pe acesta trebuie să-l cauți, să-l cunoști"[4] — și așa numeroase alte pasaje; și toate textele Upanișadelor au scopul de a comunica această știință despre Brahman *(brahmavidyā, ātmavidyā).*

Știința empirică, o pură neștiință

Foarte curând, însă, oamenii au trebuit să devină conștienți că această știință despre Brahman este, în esență, de un alt fel decât

---

[1] Chānd. 7,26,2

[2] În versetul Muṇḍ. 3,2,6 care, de aicî, a trecut în Mahānār. 10,22 și în Kaivalya 3-4.

[3] Bṛh. 2,4,5.

[4] Chānd. 8,7,1.

ceea ce în viața obișnuită se numește „știință". Căci cineva putea poseda toate experiențele și științele posibile, ca Nārada în Chānd. 7,1,2, dar să se găsească în privința lui Brahman în starea de **ignoranță** *(avidyā)*. Această noțiune, inițial pur **negativă**, a devenit cu timpul tot mai **pozitivă**; era negativă în măsura în care toată știința bazată pe experiență nu favoriza cunoașterea lui Brahman și a devenit pozitivă în măsura în care oamenii au devenit conștienți că această cunoaștere a realității empirice **împiedica** direct știința lui Brahman; *avidyā* a trecut din noțiunea negativă de pură **ignoranță** în cea pozitivă de **știință falsă**. Știința empirică, cea care ne arată o lume pluralistă acolo unde în realitate este numai Brahman, și un trup acolo unde în realitate este numai sufletul, trebuie să fie o știință falsă, o amăgire, o *Māyā*. Acesta este un pas foarte curios; el este același pe care l-au făcut Parmenide și Platon când au explicat cunoașterea lumii sensibile ca pură iluzie, ca εἴδωλα, — pe care l-a făcut Kant demonstrând că toată realitatea empirică este numai un fenomen și nu lucru în sine. Este de mare interes să mergem după primele urme ale acestei idei în India și să urmărim cum *avidyā*, dintr-o neștiință negativă, devine o știință falsă pozitivă.

Avidyā ca știință falsă

O primă încolțire a acesteia o găsim deja în Ṛgveda când în 10,81,1[1] se spune despre tatăl lumilor că, prin aceea că a intrat în lumea inferioară, ar fi *prathamachad* „învăluit-primordialul"[2]. Mai departe, un pasaj profund din Śatapathabrāhmaṇam descrie cum Brahman s-ar fi „manifestat" prin crearea lumilor inferioare și superioare împreună cu zeii lor, cum ar fi apărut în acestea prin intermediul celor doi „mari monștri" *(abhva)* ai săi, al celor două „mari apariții" *(yakṣa)* ale sale, adică prin intermediul numelor și al formelor, cum el însuși însă „ar fi intrat *în jumătatea de dincolo" (parārdham agacchat)*.

Dezvoltarea acestor idei o întâlnim în Upanișade. În Bṛh. 1,6,3, lumea numelor, formelor și a faptelor este definită[3] ca

---

[1] Mai sus 1,1, pag. 136.

[2] *mukhyaṁ, niṣprapañcaṁ, pāramārthikaṁ rūpam āvṛṇvan*, Sāyaṇa.

[3] Prin intermediul uneia din acele formule secrete scurte pe care le formau probabil cele mai vechi „Upanișade"; vezi mai sus pag. 29 și urm.

amṛtaṁ satyena channam, „cel nemuritor [Brahman], învăluit în realitatea [empirică]". Explicația formulei urmează imediat: „Prāṇa [adică Ātman] este anume cel nemuritor, nume şi formă sunt realitatea; de aceasta este învăluit acel Prāṇa". La fel ca aici (şi în Taitt. 2,6: „ca realitate, el a devenit tot ce este prezent vreundeva; căci aceasta numesc ei realitatea"), cuvântul *satyam* înseamnă realitatea empirică şi în Bṛh. 2,1,20, unde într-o altă „Upanișadă", alături de explicația adăugată, se spune: „A sa upanișadă este: realitatea realității *(satyasya satyam)*; anume spiritele vieții [alături de lumi, zei şi ființe, aşa cum avem dreptul să completăm din cele dinainte] sunt realitatea, iar el este realitatea lor". El este pentru aşa numita realitate ceea ce este efectiv real în ea. Acesta este şi sensul metaforelor din Bṛh. 2,4,7-9: Ātman este instrumentul muzical (toba, scoica, lăuta), fenomenele lumii sunt sunetele acestuia; aşa precum sunetele pot fi captate numai dacă se foloseşte instrumentul, tot astfel lumea multilaterală se lasă cunoscută numai dacă se cunoaşte Ātman; numai de la el există o ştiință, tot restul este „neştiință".

În mod corespunzător, Chānd. 6,1,3 ne învață că „transformarea" lui Ātman în lumea pluralistă a fenomenelor este doar *vācārambhaṇam* „care se cramponează de cuvinte", *nāmadheyam* „un pur nume" şi că „în realitate" este prezent numai cel Unic, Existentul, adică Ātman. Aşadar, numai de la el există o cunoaştere efectivă; orice cunoaştere empirică, cele patru Vede şi întreaga serie a ştiințelor empirice, aşa cum sunt ele enumerate în Chānd. 7,1,2-3, sunt, aşa cum se spune acolo, *nāma eva* „doar nume"; iar Nārada cel atât de versat în ele se găseşte în „întuneric", din care abia cunoaşterea lui Ātman îl duce pe malul celălalt[1].

Sufletul şi „adevăratele dorințe" ale sale de supraviețuire după moarte în lumea lui Brahman sunt „acoperite cu neadevăr", aşa cum se explică în Chānd. 8,3,1-2, prin cunoaşterea empirică ce ne învață nimicirea prin moarte: „În realitate, ele sunt acolo, dar neadevărul le acoperă"; şi „aşa precum o comoară de aur ascunsă nu o găseşte cine nu cunoaşte locul, ori de câte ori ar trece peste ea, tot astfel toate aceste creaturi

[1] Chānd. 7,26,2.

nu găsesc lumea lui Brahman, deşi intră zilnic în ea; căci **sunt abătute prin neadevăr".**

Avidyā

Ceea ce este caracterizat în aceste pasaje ca fiind cuvânt gol, pur nume, întuneric, neadevăr, adică întreaga cunoaştere empirică a lucrurilor, este numită mai departe *avidyā* „neştiinţa". Astfel, poate pentru întâia oară, în Bṛh. 4,4,3 4, se spune despre suflet că, dezbărându-se de trup în moarte, „ar da drumul la neştiinţă" *(avidyāṁ gamayitvā).* Neştiinţa este aici şi mai departe realitatea empirică; ştiinţa există numai la Brahman. Aşa cum, după Platon, numai obiectul etern al lui *ἐπιστήμη* este, în vreme ce din lumea fenomenală supusă curgerii lui Heraclit nu există decât o *δόξα,* astfel că Śvet. 5.1 explică: *kṣaraṁ tu avidyā hi, amṛtaṁ tu vidyā* „ceea ce curge este neştiinţa, cel etern este ştiinţa", adică, este un obiect al cunoaşterii.

Avidyā şi vidyā

Neştiinţa şi ştiinţa sunt confruntate între ele cu vivacitate poetică în Kāṭh. 2,1-6: ţelul neştiinţei este plăcerea *(preyas),* ţelul ştiinţei este mântuirea *(śreyas);* prima zice: „asta este lumea" *(ayam loko),* cea de a doua este orientată spre lumea cealaltă:

Da, mult diferite şi opuse
Sunt cele ce se numesc ştiinţă şi neştiinţă;
Te văd aspirând după ştiinţă, Naciketas,
A plăcerilor haită nu te-a zăpăcit.

Răsucindu-se în adâncimea neştiinţei,
Închipuindu-se pe sine înţelepţi şi eruditi
Astfel aleargă încoace şi încolo, fără ţel, smintiţii
Ca orbi pe care îi călăuzeşte unul şi mai orb.

Ultimul verset este dezvoltat în Muṇḍ. 1,2,8-10; ambele versete sunt citate în Maitr. 7,9. Tema este tratată în mod asemănător în versetele (introduse mai târziu) din Bṛh. 4,4,11-12[1]:

Da, lumile acestea sunt făr' de bucurie,
Acoperite de o oarbă 'ntunecime;

[1] Kāṭh. 1,3.

În ele toți merg după moarte
Câți sunt nedeşteptați, neştiutori.

Dar cine de Ātman şi-a dat seama
Şi este de sine conştient: «eu sunt el!»
Ce dorind, de dragul cui
Acela s-ar mai lăsa întristat de trup!

În expresii şi mai categorice este prezentată orbirea neştiinței în Īśā 3:

Da, demonic e ăst Univers,
Acoperit de oarbă 'ntunecime!
În el toți intră după moarte
Cei care sufletul şi l-au ucis.

Ştiința prin revelație şi prin grație

Deoarece cunoaşterea lui Ātman stă împotriva realității empirice ca imperiu al ignoranței, ea nu poate fi efectuată prin pură **reflecție** (referitoare la aceasta) *(tarka)*, ci numai prin **revelație**, care este intermediată de învățător[1]; în măsura în care Ātman este conceput personificat de Zeu, revelația apare ca o grație a acestuia[2]:

Nu prin învățătură se ajunge la Ātman,
Nu prin pricepere şi multă erudiție;
Doar de acela e simțit, pe care Ātman îl alege:
Doar lui îi face Ātman vizibilă ființa sa.

Un alt verset, care originar[3] îi făgăduieşte privelişte a lui Ātman ascuns în inimă aceluia care, „prin liniştirea organelor" *(dhātu-prasādād)*[4], a devenit lipsit de voință *(akratu)*, a căpătat o nuanță teistă[5] prin aceea că admite cunoaşterea lui Ātman (care, totuşi, potrivit chiar acestui vers, locuieşte în inimă) „prin grația creatorului" *(dhātuḥ prasādād)*.

---

[1] Kāṭh. 2,7-9.
[2] Kāṭh. 2,23, împrumutat de Muṇḍ. 3,2,3.
[3] Kāṭh. 2,20, după modul de citire al lui Śaṅkara.
[4] Cf. Chānd. 8,15 *Ātmani sarvendriyāṇi sampratiṣṭhāpya.*
[5] În Śvet. 3,20 şi Mahānār. 10,1.

Un teism şi mai pronunţat, care se îndepărtează mult de ideea originară a doctrinei despre Ātman, se manifestă, ca şi în întreaga Śvetāśvatara-Upaniṣad, în rugăciunile către Savitar, Rudra şi Brahmán pentru iluminare spirituală intercalate la 2,1-5. 3,1-6. 4,1.

O ştiinţă despre Brahman nu este

Doctrina prezentată până aici, după care Brahman, Ātman este cunoscut printr-o ştiinţă (metafizică), este învinsă pe terenul Upaniṣadelor înseşi de o concepţie diferită şi, aşa cum nu se poate tăgădui, mai profundă, conform căreia nu există şi nici nu poate exista o ştiinţă despre Ātman ca unica esenţă a lucrurilor, prezentă peste tot. Căci orice cunoaştere presupune un subiect cunoscător şi un obiect cunoscut, deci o dualitate; Ātman însă formează o unitate absolută. Vrem să urmărim succint dezvoltarea acestei idei pe baza textelor.

Punctul sursă al întregii idei a incognoscibilităţii lui Ātman se află în discursul lui Yājñavalkya din Bṛhadāraṇyaka, iar cutezanţa şi acuitatea apariţiei sale precum şi modul original al întemeierii sale par să argumenteze în favoarea unui geniu individual ca autor al acesteia. În convorbirea sa cu Maitreyī din Bṛh. 2,4,12, Yājñavalkya plasează afirmaţia paradoxală: „nu există conştiinţă după moarte" şi motivează aceasta cu cuvintele: „căci acolo unde este oarecum o dualitate [în realitate nu este], acolo unul îl vede pe altul, acolo îl miroase, îl aude, îl înţelege, îl cunoaşte unul pe altul, i se adresează unul altuia; acolo însă unde cuiva totul i-a devenit propriul sine, cum ar putea el să miroasă, să vadă, să audă, să înţeleagă, să cunoască pe cineva, să se adreseze cuiva? Prin ce cunoaşte el acesta tot, cum l-ar putea el cunoaşte, cum ar putea totuşi cunoaşte pe cunoscător?"

După moarte nu există conştiinţă

Corect considerate, aici se prezintă două idei: 1) Ātmanul suprem este incognoscibil, căci el este unitatea universului, pe când orice cunoaştere presupune o dualitate de subiect şi obiect; însă 2) şi ātmanul individual („prin care el cunoaşte toate acestea") este incognoscibil, căci, în orice cunoaştere, el este subiectul cunoaşterii (cel care cunoaşte), aşadar nu poate fi niciodată obiect. În fond, aceste două idei sunt una,

căci ātmanul individual este în realitate Ātmanul suprem şi, în măsura în care ne înălţăm la această cunoaştere, iluzia obiectului dispare şi rămâne singur subiectul fără obiect al cunoaşterii care, în stare de veghe ca şi în vis, extrage obiectele din sine — „căci el este creatorul!"[1].

Subiectul cunoaşterii este incognoscibil

Aceeaşi idee se mai găseşte în discursul lui Yājñavalkya în alte cinci pasaje pe care le comunicăm, parţial abreviat:

Bṛh. 3,4,2: „Tu nu poţi vedea pe văzătorul văzutului, nu poţi asculta pe ascultătorul ascultatului, nu-l poţi înţelege pe înţelegătorul înţelegerii, nu-l poţi cunoaşte pe cunoscătorul cunoaşterii."

Bṛh. 3,8,11: „Cu adevărat, o, Gārgī, acest nepieritor vede fără să fie văzut, aude fără să fie auzit, înţelege fără să fie înţeles, cunoaşte fără să fie cunoscut. În afară de el nu există un văzător, în afară de el nu există un ascultător, în afară de el, nu există unul care să înţeleagă, în afară de el nu există unul care să cunoască".

Aceleaşi cuvinte revin, aproape nemodificate, în Bṛh. 3,7,23, la încheierea unui capitol care, din cauza legăturii între firul lumii şi cârmuitorul lăuntric, pare să fie mai puţin originar.

Bṛh. 4,3,23-31 (despre cel care doarme profund): „Dacă atunci el nu vede, este totuşi în stare să vadă, deşi nu vede: căci pentru cel care vede, nu este nici o întrerupere a vederii, deoarece este nepieritor: dar nu există nici un al doilea în afară de el, nici un altul, diferit de el, pe care l-ar putea vedea". Tot aşa mai departe despre miros, gust, vorbire, auz, gândire, pipăit şi cunoaştere. „Căci (numai) acolo unde este cumva un altul, unul vede, miroase, gustă, aude, pipăie pe altul, unul gândeşte despre altul, unul îl cunoaşte pe altul".

Bṛh. 4,4.2 (despre muribund): „Deoarece el a devenit unul, de aceea nu vede, precum spun ei [n realitate, el rămâne veşnic în stare să vadă], deoarece el a devenit unul, de aceea nu miroase, nu gustă, nu vorbeşte, nu aude, nu gândeşte, nu pipăie, nu cunoaşte, aşa precum spun ei".

---

[1] Bṛh., 4,3,10.

Bṛhadāraṇyaka ca sursă ultimă

Dacă stăm să cumpănim primordialitatea, închegarea fermă şi (aşa cum vom vedea mai târziu) concordanța cu celelalte concepții ale lui Yājñavalkya, pe care le arată ideea în toate pasajele citate, ne apare ca foarte probabil că toate celelalte pasaje care mai pot fi citate şi, aşadar, întreaga dezvoltare în continuare a doctrinei despre incognoscibilitatea lui Ātman sunt dependente de ideile, poate şi de textul lui Bṛhadāraṇyaka. Astfel sunt ambele pasaje din Chāndogya pe care avem să le citām:

Chānd. 6.15,1-2 (6,8,6): „Împrejurul unui om bolnav de moarte stau rudele sale şi-l întreabă: «Mă recunoşti? Mă recunoşti?» Câtă vreme vorbirea sa n-a intrat încă în manas, al său manas în prāṇa, al său prāṇa în jăratec, jăratecul în divinitatea supremă, el îi mai recunoaşte încă. Dar, după ce vorbirea sa a intrat în manas, manas în prāṇa, prāṇa în jăratec, jăratecul în divinitatea supremă, după aceea el nu-i mai recunoaşte". Acest pasaj, oricât de autonom se înfăţişează, după ideea principală pare totuşi să fie deja dependent de pasajul citat la urmă din Bṛh. 4,4,2, deoarece împrumutul în sens invers nu se poate admite.

Şi starea de inconştienţă la intrarea în Cel-ce-fiinţează - predicată în Chānd. 6,9 şi 6,10 în parabolele despre albine şi râuri - pare să stea sub influența pasajului citat mai sus „nu există conştiinţă după moarte"[1]. Şi tot aşa cuvintele care urmează mai departe[2] sună din nou în Chānd. 7,24,1: „Când unul nu vede pe nimeni altul [în afară de sine], nu aude pe nimeni altul, nu recunoaşte pe nimeni altul, aceasta este **nemărginirea** *(bhūman);* când el vede, aude, recunoaşte pe un altul, aceasta este mărginirea *(alpam).* Nemărginirea este nemurirea, mărginirea este muritoare". Modul neaşteptat şi nemijlocit în care apare aici această idee pare să indice o dependenţă de cercul ideatic al lui Yājñavalkya.

Influenței acestei idei îi va fi de atribuit în primul rând faptul că, de acum încolo, în contrast cu tendința generală a Upanişadelor de a căuta şi de a propaga ştiința despre

[1] Bṛh. 2,4,12.
[2] Bṛh. 2,4,14.

Ātman, se forma tot mai mult teoria că Ātman (a cărui incognoscibilitate, aşa cum vom vedea mai târziu, o accentuase deja atât de tăios Yājñavalkya cu *neti neti* al său) n-ar fi nicidecum un **obiect al cunoaşterii**. Acum, ştiinţa despre Ātman, care i-a stat faţă în faţă acestuia luat ca obiect, şi ca urmare este încă împovărată de dualitate, apărea ca punct de vedere inferior care trebuie depăşit pentru a ajunge la completa identificare cu Brahman, cu Ātman.

Ātman nu este obiect al ştiinţei

Această viziune ieşea clar în evidenţă pentru prima dată în tabloul lumii grandios executat în Taitt. 2. Autorul acestui text porneşte de la întruparea lui Ātman în natura materială şi în corpul omenesc, de la Sinele de tipul hranei. De la acesta, ca pur înveliş, el ajunge, pătrunzând tot mai profund în miezul fiinţei manifestându-se aici, la Sinele de tipul vieţii, de tipul lui *manas* şi, în fine, de tipul cunoaşterii, *vijñānamaya Ātman*. Dar şi acesta, pentru care Brahman este un obiect al cunoaşterii, constituie un pur înveliş al Sinelui de tipul beatitudinii, care se simte unul cu Brahman. Aici se ridică întrebarea:

Ştiinţa ca punct de vedere inferior

Dacă vreun neştiutor
Răposând se duce în acea lume?
Sau dacă tocmai ştiutorul
Murind ajunge pe cea lume?

Nici unul, nici altul – aşa sună răspunsul care se desprinde din cele ce urmează unde se zugrăveşte cum Brahman, făurind lumea, intră în aceasta ca Cel-ce-fiinţează, Manifestat, Întemeiat, Conştiinţă, Realitate, pe când, după esenţa sa proprie, el dăinuie ca Cel de Dincolo, Nemanifestat, Neîntemeiat, Inconştienţă, Irealitate. Beatitudinea constă în sentimentul unităţii cu acesta din urmă: „căci dacă unul îşi găseşte pacea, locul, în acel Nevăzut, Nemanifestat, Insondabil, atunci el a ajuns la pace[1]. Dacă însă unul admite în aceasta un interstiţiu, o separare [sau „o separare cât de mică" între sine ca subiect şi Ātman ca obiect], atunci, neliniştea sa

[1] *abhayaṁ gato bhavati*, ca Janaka, căruia Yājñavalkya, în Bṛh. 4,2,4, îi strigă: *abhayaṁ vai, Janaka, prāpto 'si!*

se menține; este însă neliniștea aceluia care se socotește înțelept [deoarece îl face pe Brahman obiect al cunoașterii]". Căci până la Brahman nu ajunge nici o noțiune:

Dinaintea-i, cuvintele și gândul
Fac cale-ntoarsă, negăsindu-l,
Cine cunoaște beatitudinea acestui Brahman,
Acela de nimeni nu se mai înfricoșează.

Dar, dacă Brahman nu este accesibil pe calea cunoașterii, cum poate fi realizată atunci acea identificare cu el? Cu această întrebare se ocupă următoarele texte. În Kena 3, un elev pune întrebarea:

Acela, pân' la care nici un ochi nu străbate,
Nici vorbirea și nici gândul,
Necunoscut rămâne și nu-l vedem.
Cum ar putea să ne învețe cineva despre el!

Îi servește drept răspuns (Kena 3 și 11):

El este diferit de cognoscibil
Și totuși de aceea nu-i necunoscut! —
Din moși strămoși așa
Moștenit-am noi învățătura.

Numai cine nu îl recunoaște, îl cunoaște,
Cine îl recunoaște, acela nu îl știe, —
Nerecunoscut de cel care recunoaște,
Recunoscut de cel care nu recunoaște!

Cunoașterea noastră este orientată către lumea exterioară, însă mai există o cale (Kāṭh. 4,1):

Spre înafară sfredelit-a găurile creatorul:
Se vede de aceea spre înafară, nu spre înăuntru.
Un înțelept văzut-a pe Ātman înlăuntru,
În sine adâncit-a privirea, cel veșnic căutând.

„În sine adâncit-a privirea", textual: „ochiul întorcând", *āvṛttacakṣus* (comp. „ochiul întors" al lui Jakob Böhme).

Aici, în propriul nostru interior, realitatea lui Ātman devine de o certitudine nemijlocită (Kāṭh. 6,12-13):

Nu prin vorbire, nu prin gândire,
Nici prin vedere este el perceput:
„Este!" prin acest cuvânt el
Este perceput, iar nu într-alt fel.

„Este!" aşa este de înţeles
Pe cât el este de ambele naturi,
„Este!" cine l-a priceput aşa
Aceluia esenţa sa i-e clară.

Polemica împotriva ştiinţei se ascute tot mai mult. Astfel, în versetul intercalat mai târziu din Bṛh. 4,4.10:

Călătoresc în bezna oarbă
Cei care neştiinţa venerează;
În şi mai oarbă, aceia care
S-au mulţumit cu ştiinţa.

Acest verset este repetat şi dezvoltat mai departe (imitând Kena 3) în Īśā 9-11:

El este altul decât cel la care ar conduce ştiinţa
Şi la care conduce neştiinţa!
Aşa am moştenit învăţătura
De la maeştrii din vechime.

Cine ştiinţa şi neştiinţa
Pe ambele le ştie [ca neîndestulătoare].
Acela calcă prin amândouă
Moartea şi are nemurire.

Aici se include cerinţa de a reprima cunoaşterea senzorială care ne oferă prin înşelătorie o falsă ştiinţă. Deja Bṛh. 1,5,23 recomandă: „de aceea trebuie să se facă doar un legământ: trebuie să se inspire şi să se expire [cu inhibarea celorlalte activităţi senzoriale]"; Chānd. 8,15 cere „să se aducă toate organele la starea de linişte în Ātman"; Muṇḍaka pre-

Reprimarea cunoaşterii senzoriale

tinde în 3,1,8 *jñānaprasāda* „suspendarea cunoaşterii" iar în 3,2,7 lasă şi pe *vijñānamaya Ātman* (Taitt. 2,4) împreună cu faptele să se unifice în supremul etern; iar Maitr. 6,19 dă indicaţia de a schimba în inconştient conştiinţa împreună cu corpul subtil *(liṅgam)* ca purtător al acesteia:

Ce în conştiinţă inconştient
Rămâne, de neînţeles, de taină plin,
În aceasta schimbă conştiinţa
Şi pe liṅgam, cel fără fundament.

Toate aceste cerinţe ţin deja de Yoga, cu care vom face cunoştinţă mai departe ca o practică prin care se spera să se pună în faptă acea contopire supraintelectuală cu Ātman prin mijloace artificiale.

II. CĂUTAREA LUI BRAHMAN

1. Ātman (Brahman) ca Unitate

Căutarea unității

După ce încă din vremurile Ṛgvedei[1] cunoașterea unității se impusese și își găsise expresia în imnuri ca Ṛgv. 1,164. 10,129, se punea în continuare problema de a stabili mai îndeaproape unitatea eternă ce stă la baza tuturor fenomenelor din natură. Tipic pentru căutarea acesteia este înainte de toate imnul Ṛgv. 10,121 care, la întrebarea de nouă ori repetată: „cine este zeul pe care-l slujîm jertfind?" în al zecelea vers dă răspunsul: *„Prajāpati!* Tu eşti şi nimeni altul, cel care ține cuprins tot zămislitul!"[2]. Am arătat mai sus în detaliu, cum această căutare a continuat în vremea Brahmanelor, cum şi când Prajāpati a fost înlocuit cu Brahman şi cum, în sfârşit, s-a găsit expresia cea mai potrivită pentru ceea ce se căuta în noțiunea de Ātman. *Ātman* este expresia indiană pentru ceea ce noi obişnuim să numim „principiu"[3] şi se deosebeşte de acesta numai prin aceea că el desemnează mult mai tranşant şi mai nimerit decât oricare alt analog apusean problema unică şi eternă a cercetării filosofice: căci el ne somează să sesizăm Sinele propriu-zis al omului, Sinele lumii şi să detaşăm totul din om şi din natură ce nu se dovedeşte a fi acest Sine, ca esență propriu-zisă, cea mai profundă şi ultimă a lucrurilor.

Atman este unitatea căutată

Brahman ca nume pentru principiu

Alături de acesta pentru „principiul" nostru este destul de des întrebuințat mai vagul *Brahman;* astfel, în pasajele care vor fi dezbătute numaidecât dîn Bṛh. 2,1,1 (Kauṣ. 4,1), Bṛh. 4,1,2-

[1] Aşa cum am văzut mai sus la 1.1, pag. 103 şi urm.

[2] Mai sus 1,1, pag. 132 şi urm.

[3] Mai sus, 1,1, pag.3 şi urm.

7, Chānd. 5,11,1; astfel, Švet. 1.1 începe cu întrebarea: „Ce este cauza primă, ce este Brahman?" şi încă Praśna 1,1, iar în Ārşeya-Upaniṣad (Ark' hî)[1], oameni înţelepţi se adună ca să cerceteze pe „Brahman".

Ambele expresii, *Brahman* şi *Ātman*, înseamnă aşadar principiul lumii şi în acest sens sunt întrebuinţate de obicei în Upaniṣade ca sinonime, se schîmbă adesea între ele în acelaşi text sau stau chiar una lângă alta ca în întrebarea din Chānd. 5,11,1: *ko na' ātmā, kim brahma?* unde Śaṅkara observă că Brahman ar însemna **definiendum** *(viśeṣiam)* şi Ātman **definiens** *(viśeṣaṇam)*[2], că prin *brahman* ar fi suspendată limitarea la sinele propriu implicită în *ātman* iar prin *ātman* ar fi combătută concepţia lui *brahman* ca zeitate venerabilă. Dar ambele expresii au, aşa cum arată deja această remarcă, un conţinut nedeterminat: noţiunea de *brahman*[3] este foarte polîsemantică iar noţiunea de *ātman*[4] este o noţiune relativă şi negativă, care ne spune mai mult în ce nu avem de căutat esenţa omului şi a lumii decât să ne dea o lămurire pozitivă asupra acestei esenţe: căci esenţa lucrurilor, conform naturii sale, rămâne o veşnică necunoscută, iar fiecare încercare de a o face pe aceasta obiect al cunoaşterii ne constrânge să-i atribuim determinări împrumutate de la realitatea empirică a cărei sferă singură este accesibilă intelectului nostru şi nu i se potrivesc esenţei în sine a lucrurilor. Din această tendinţă realistă îşi trag obârşia numeroasele încercări false sau imperfecte de a explica *Brahman, Ātman* care sunt respinse de învăţătorii Upaniṣadelor şi pe care avem să le dezbatem acum.

Ātman Brahman

Nedeterminarea acestor noţiuni

2. Încercările de explicare ale lui Bālāki

După o povestire transmisă în două variante, Bṛh. 2,1 şi Kauṣ. 4, eruditul, renumitul şi mândrul brahman Bālāki

---

[1] Up. pag. 853 şi urm.

[2] Ceea ce în general, dacă nu chiar aici, se potriveşte.

[3] Aşa cum am văzut mai sus, la 1,1. pag. 240 şi urm.

[4] Aşa cum s-a arătat de asemenea mai sus, la 1,1,pag. 286 şi urm.

Gārgya vine în fața regelui Ajātaśatru cu oferta: „Lasă-mă să-ți explic Brahman". El încearcă apoi de douăsprezece ori (în Kauṣītaki de şaisprezece ori) la rând să definească Brahman ca pe spiritul *(puruṣa)* din soare, din lună, din fulger, din eter, din vânt, din foc, din apă ş.a.m.d., la care regele contestă definiția de fiecare dată, arătând poziția subordonată pe care o ocupă respectivul Puruṣa în ansamblul naturii. Regele îl instruieşte apoi pe brahmanul redus la tăcere cu exemplul unuia care doarme profund. Acela, în care rămân spiritele sale vitale *(prāṇāḥ)* şi din care ele, iar o dată cu ele toate lumile, zeii şi ființele, apar la trezire, este *Ātman;* el este Brahman pe care Gārgya a întreprins zadarnic să-l explice. Speranța de a afla mai mult despre raportul dintre Brahman şi Puruṣa lui Gārgya nu este împlinită în nici una din cele două variante. Ambele arată numai cum, la trezire, din Ātman apar pe neaşteptate prāṇele (vorbirea, ochiul, urechea, manas) şi, prin ele, ca depinzând de ele, toate lumile, zeii şi ființele.

3. Încercările de explicare ale lui Śākalya

În mod asemănător, în Bṛh. 3,9,10-17. 26, Vidagdha Śākalya încearcă să-l definească pe Puruṣa care ar forma culmea cea mai înaltă a tot ce este desemnat prin cuvântul Ātman[1]; când însă el desemnează apoi ca amplasament al acestuia de opt ori la rând unilateral pământul, dragostea, formele, eterul ş.a.m.d. Yājñavalkya îl admonestează că acela pe care el îl prezintă ca fiind culmea cea mai înaltă a tot ce este desemnat prin cuvântul Ātman[2], nu ar fi acesta, ci doar un Puruṣa subordonat, dominant în corporalitate, în dragoste, în soare, în audibil ş.a.m.d. Şi Yājñavalkya continuă: „De acela care, împrăştiind, mânând înapoi (adică, îndemnându-i la activitate şi chemându-i înapoi) pe aceşti Puruṣa, îi depăşeşte (le este superior), de acest Puruṣa al doctrinei upani-

[1] *sarvasya ātmanaḥ parāyaṇam.*

[2] *saravasya ātmanaḥ parāyaṇaṁ yam āttha.*

ṣadice te întreb"[1]. Pe acesta, Śākalya nu ştie să-l numească şi trebuie să plătească sacrilegiul de a fi dat un Puruṣa subordonat drept *sarvasya ātmanaḥ parāyaṇam* cu moartea[2].

4. Şase definiţii unilaterale

Aşa cum în Bṛh. 2,1 douăsprezece definiţii unilaterale *(ekapād)* ale lui Brahman sunt criticate, în Kauṣ. 4 şaisprezece, în Bṛh 3,9,10-17 opt, tot astfel în Bṛh. 4,1 sunt şase; aici, Janaka vine la Yājñavalkya după ce şi-a înzestrat sufletul cu învăţături secrete, *upaniṣade*, asemeni călătorului ce îşi umple corabia sau căruţa cu provizii[3]. Aceste „upaniṣade" constau în şase definiţii ale lui Brahman propuse de alţi învăţători ca: vorbire, răsuflare, ochi, ureche, manas, inimă. Toate aceste definiţii, chiar dacă nu întotdeauna întocmai şi sub numele indicate, mai pot fi întâlnite în alte texte existente[4]. Toate aceste definiţii şi altele asemănătoare, care pot fi închipuite istoric sau spre caracterizarea direcţiilor istorice, apar din strădania de a cunoaşte ceea ce după natura sa este incognoscibil, din care cauză fireşte nu rămâne nimic altceva decât a-l concepe pe acesta din urmă cu o simbolistică in-

---

[1] Bṛh. 3,9,26.

[2] Acesta este înţelesul pasajului pe care îl propun eu. După abordarea tradiţională, care e mai puţin satisfăcătoare, Yājñavalkya ar fi pus întrebarea despre *sarvasya ātmanaḥ parāyaṇam* şi ar fi desemnat pământul, dragostea, eterul ş.a.m.d. ca sediu al său, iar sacrilegiul lui Śākalya ar fi constat în aceea că a numit nu pe Ātman cel aşteptat de Yājñavalkya ca răspuns ci numai un Puruṣa subordonat, dominant în corporalitate, în dragoste, în soare, în audibil ş.a.m.d.

[3] Bṛh. 4,2,1.

[4] Cf. *vāg vai brahma* din Pañcav. Br. 20,14,2 (mai sus 1,1, pag. 206), Chānd. 7,2,2; cu *prāṇo vai brahma* mai sus 1,1, pag. 297 şi urm., Bṛh. 1,5,23. 3,7,1-2. Chānd. 4,3,3, 7,15. Taitt. 3,3. Kauṣ. 2,1. 2. 2,13. Praśna 2,13; cu *cakṣur vai brahma* din Chānd. 1,7,4. 4,15,1. 8,7,4. Kauṣ. 4,17. 18. Bṛh. 2,3,5. 5,5,4; cu *śrotram vai brahma* din Taitt. 3,1. Kauṣ. 4,11; cu *mano vai brahma* mai sus 1,1, pag. 203. 206. 335. Chānd. 3,18,1. Ait. 3,2; cu *hṛdayaṁ vai brahma* din Chānd. 3,12,4. 8,3,3. Bṛh. 5,3; compară în general şi cu Chānd. 3,18, unde *vāc, prāṇa, cakṣuḥ, śrotram* formează cele patru picioare ale lui Brahman şi cu Chānd. 4,8,3, unde *prāṇa, cakṣuḥ, śrotram, manas* formează unul din cele patru picioare ale lui Brahman.

conştientă sau conştientă, sub forma unuia dintre fenomenele sale.

Critica, la care Yājñavalkya supune numitele şase definiţii ale lui Brahman ca *vāc, prāṇa, cakṣus, śrotram, manas, hṛdayam,* constă în aceea că le explică pur şi simplu ca sedii *(āyatana),* prin intermediul cărora şase determinări corespunzătoare asumate ale esenţei divine ca *prajñā, priyam, satyam, ananta, ānanda, sthiti* îşi găsesc expresia în spaţiul comun al tuturor ca loc de reşedinţă *(pratiṣṭhā).* Dacă însă întrebăm mai departe de esenţa acestor şase determinări, suntem trimişi înapoi la cele şase manifestări ale acestora în spaţiu ca *vāc, prāṇa, cakṣus, śrotram, manas, hṛdayam.* Şi astfel, aruncaţi încoace şi încolo între forme **fenomenale empirice** şi **determinaţii empirice** ajunse la expresie în ele ale esenţei divine, pricepem că fenomenele pot fi explicate întotdeauna numai prin fenomene şi că pe această cale nu se ajunge la esenţa divinităţii. Yājñavalkya însuşi apucă apoi (4,2) pe o altă cale atunci când, pornind de la întrebarea, ce se întâmplă cu sufletul după moarte, schiţează mai întâi o descriere a sufletului individual, cum acesta, înfăşurat cu canale subtile şi hrănit de ele, locuieşte în inimă şi-şi întinde cumva în cei doi ochi antenele pipăitoare – apoi însă trage brusc deoparte acest întreg suflet individual ca pe o perdea acoperitoare astfel încât în faţă, în jur şi în noi nu vedem decât omniprezentul suflet suprem; acea întrebare în legătură cu supravieţuirea individuală a sufletului îşi află aşadar răspunsul prin aceea că tot terenul pe care stă îi este sustras şi, devenită complet fără sens, este definitiv eliminată. — Un răspuns mai bun nu putem da nici astăzi.

5. Definiţii ale lui *Ātman Vaiśvānara*

Ca şi noţiunea de Brahman, şi cea de Ātman, datorită polisemantismului acestui cuvânt, era expusă la unele neînţelegeri. Una din aceasta provenea din faptul că, în afară de semnificaţia cosmică a lui Ātman ca principiu al lumii, se înţelegea semnificaţia sa psihică, realizarea acestui principiu

în sinele propriu. Acesta este cazul celor cinci brahmani care, în Chând. 5,11, se adună şi îşi pun întrebarea: „Ce este Ātman al nostru, ce este Brahman?"

Ei se adresează cu această întrebare lui Uddālaka Āruṇi despre care ştîau că studîa chiar acum pe *Ātman Vaiśvānara,* adică, pe Ātman ca principiu al lumii extins pretutindeni. Uddālaka se teme (foarte pe drept, aşa cum arată răspunsul său ulterior) că nu îi poate mulţumi şi toţi şase se duc apoi la regele Aśvapati Kaikeya ca să capete învăţătură despre *Ātman Vaiśvānara.*

Regele îi întreabă mai întâi pe rând pe cei şase brahmani ce „venerează" ei ca Ātman. El presupune, aşa cu arată această expresie, că brahmanii care îi solicită învăţătură sunt încă prîzonierii erorii de a vedea în Ātman un obîect al veneraţiei exîstând obiectiv în afara lor, oarecum, un nou fel de zeitate. Această presupunere se confirmă, căci cei şase explică pe rând că Ātman ar fi cerul, soarele, vântul, spaţiul, apa, pământul, deci ceva obiectiv. La care regele: „Voi toţi, aşa cum sunteţi aici, concepeţi acest *Ātman Vaiśvānara* ca şi cum ar fi ceva separat de voi şi aşa mâncaţi voi hrana. Cine îl venerează însă pe acest *Ātman Vaisvānara* aşa [cu mâna desfăcută pusă la cap de la frunte până la bărbie] mare de o palmă ca măsură[1], acela mănâncă hrana în toate lumile, în toate făpturile, în toate sinele. Şi tocmai acestui *Ātman Vaiśvānara* [lung de o palmă măsurat la propriul cap] îi este strălucitorul [cer] capul, atotplăsmuitorul [soare] ochiul, cel fără de cărare [vânt] răsuflarea, multiplul [spaţiul] trunchiul, starea trupului, bogăţia [apa] băşica, pământul picioarele."

Mişcările mâinii adăugate de noi, fără de care pasajul nu este inteligibil, pot fi cu siguranţă deduse din originalul pasajului nostru, Śatap. Br. 10,6,1, unde acestea sunt încă efectiv executate[2]. Şi în alte privinţe pasajul original menţionat posedă unele avantaje, îndeosebi, în măsura în care în el nu se tratează despre *Ātman Vaiśvānara,* ci de o tălmăcire sîmbolică a lui *Agni Vaiśvānara,* a „focului răspândît pretutindeni" ca principiu al lumii. În această lumină, răspunsurile

[1] *prādeśamātram abhivimānam.*

[2] Cf. traducerea din cele Şaizeci de Upanişade pag. 145.

unilaterale ale celor şase brahmani sunt de departe mai inteligibile decât atunci când ei întreabă din capul locului de *Ātman* ca *„Brahman"* (principiu)[1]; această întrebare şi cercetarea în legătură cu *Ātman Vaiśvānara,* în sens strict, ar exclude din capul locului asemenea răspunsuri greşite ca cele date de toţi cei şase brahmani.

6. Instruirea gradată a lui Nārada

Nu întotdeauna potrivnicii sau discipolii sunt aceia care se arată stăpâniţi de concepţii incorecte sau unilaterale ale lui Brahman. Întâlnim în mod repetat un cercetător al lui Brahman care, precum Sanatkumāra în Chānd. 7 sau Bhṛgu în Taitt. 3, parcurge o secvenţă gradată de păreri nedesăvârşite pentru ca să se ridice pas cu pas la *o* cunoaştere mereu mai pură a lui Brahman sau Ātman. Exemplul cel mai detaliat de acest fel este în Chānd. 7, unde Sanatkumāra începe să-l instruiască pe Nārada explicându-i că totalitatea ştiinţei empirice dobândite de el nu este decât nume pur şi simplu. Mai mare decât numele este vorbirea, mai mare decât aceasta este *manas,* şi astfel cercetătorul care răzbate mereu mai departe se ridică de la condiţionat la determinant, de la mare la mai mare pe treptele conceperii lui Brahman ca *nāman, vāc, manas, saṁkalpa, cittam, dhyānam, vijñānam, balam, annam, āpas, tejas, ākāśa, smara, āśā* până la *prāṇa* (sufletul individual) şi de la acesta până la *bhūman,* „mărimea" pur şi simplu, „nehotărmurirea", care are totul în sine, nimic în afara sa, care umple toate spaţiile cosmice şi este identică totuşi cu conştiinţa eului *(ahaṁkāra),* cu sufletul *(ātman)* din noi.

Scopul seriei de trepte

Măreţia acestei idei concluzive stă pentru simţirea noastră într-un straniu contrast cu obositoarea serie gradată de noţiuni prin care suntem înălţaţi până la ea. Aceasta era calculată desigur pentru cititori mai răbdători, nu ca cei de la sfârşitul secolului al nouăsprezecelea, şi trebuia să servească, evident, ca prin

[1] Aşa cum este în cazul reprezentării secunde din Chāndogya.

trecerea de la acel aparent cel mai mare la unul şi mai mare, să urce tensiunea până la extrem. În rest, la această trecere de la nume la vorbire, de la aceasta la factorii intelectuali (*manas*, decizie, idee, simţuri, cunoaştere), de la aceştia, prin mijlocirea energiei, la cele patru elemente (hrană, apă, foc, spaţiu cosmic) şi de la acestea, prin memorie şi speranţă, la *prāṇa*, în ciuda îmbelşugatului gust poetic cu care sunt împodobite aceste noţiuni, nu întotdeauna se poate recunoaşte un temei suficient pentru această continuă supralicitare. De aceea este îndreptăţită întrebarea dacă autorul a fost pe deplin serios, dacă nu cumva toate aceste noţiuni de la nume până la Prāna trebuie să servească mai mult sau mai puţin ca pur paravan pentru a pune într-o lumină cu atât mai clară absolutul, necondiţionatul, neîngrăditul, inimaginabilul lui Ātman.

Remarcabil este, de altfel, că pe toate treptele preliminare ale *prāṇei*, aceluia care „venerează ca pe Brahman" numele, vorbirea, *manas* ş.a.m.d., i se făgăduieşte o bogată răsplată. Autorul vede aşadar o posibilitate de „a venera ca Brahman" toate aceste lucruri şi cu multe dintre acestea, cu simbolică mai mult sau mai puţin conştientă, se poate să se fi şi întâmplat aşa în realitate. Căci omul obişnuit, legat ca de un lanţ de conştiinţa sa empirică, nu vrea să cunoască, ci să venereze. Cu aceasta însă, după natura sa, absolutul nu se potriveşte din păcate câtuşi de puţin. De aceea, în locul lui trebuie să intervină simboluri care apoi, în mâinile mulţimii, devin foarte curând idoli.

Curios este şi felul în care autorul nostru trece de la *Prāṇa*, sufletul individual, pentru care deosebirile între subiect şi obiect încă stăruie, la sufletul suprem, *Bhūman*, pentru care aceste deosebiri ca şi toate celelalte nu mai au nici o importanţă. Noi căutăm, spune el, adevărul; acesta se bazează pe cunoaştere, aceasta pe gândire, aceasta pe credinţă, aceasta pe existenţa înrădăcinată, aceasta pe creaţie, aceasta pe plăcere (*sukham*, numită mai obişnuit *ānanda*, beatitudinea), el constă în neţărmurit, în *Bhūman*. Astfel, suntem înălţaţi pas cu pas din sfera intelectului, unde domină deosebirile, prin contopirea crescândă între subiect şi obiect, până la regiunea în care toate deosebirile se pierd în cel Tot-Unu.

7. Trei Ātmani diferiți

Cei trei Ātmani. Chānd.8.7-12.

Ātman, așa cum s-a scos deja în evidență, este o noțiune polisemantică; cuvântul nu înseamnă mimic altceva decât „sinele" iar totul revine de la ce considerăm noi ca Sine al nostru. Aici sunt posibile trei puncte de vedere, după cum prin Ātman se înțelege: 1) sinele corporal, trupul, sau 2) sufletul independent de trup, dar individual, care, ca subiect al cunoașterii, stă în fața obiectelor ca un altul, sau 3) sufletul suprem, în care subiect și obiect nu mai sunt situate la oarecare distanță unul de altul sau, conform concepției indiene, care este subiectul fără obiect al cunoașterii. La ilustrarea acestor puncte de vedere, servește povestirea din Chānd. 8,7-12. „Sinele *(Ātman)*, cel fără de prihană, slobod de vârstă, slobod de moarte și slobod de suferință, fără de foame și fără de sete, a cărui dorință este adevărată, a cărui hotărâre este adevărată, acesta trebuie cercetat, pe acesta trebuie să încercăm să-l cunoaștem".

Sinele material

Mânați de acest imperativ, pornesc la drum, de la zei, Indra și de la demoni Virocana și se apucă de învățătură la Prajāpati. Prima lecție a acestuia sună: Sinele este ceea ce se vede când cineva se vede cu ochiul altuia, într-un lighean cu apă, într-o oglindă, ceea ce se oglindește până și în firele de păr și în unghii, ceea ce, împodobit cu straie frumoase, pare frumos - cu un cuvânt, trupul: „acesta este Sinele, acesta este nemuritorul, neînfricatul, acesta este Brahman". Răspunsul îi mulțumește pe amândoi discipolii, ei se întorc acasă, Prajāpati însă, privind după ei, zice: „ei se duc, fără să fi perceput și să fi găsit Sinele". Virocana și demonii se mulțumesc cu acest răspuns și la fel ca ei toți oamenii demonici care văd Sinele în trup și, de aceea, mai și împodobesc leșul cu tot felul de zdrențe, ca și cum pentru el ar mai exista o supraviețuire, o lume de dincolo. Indra dimpotrivă, chibzuind că acest Sine are parte de toate suferințele și cusururile trupului și piere o dată cu moartea, simte (ceea ce fiecare poate simți), că orice modificare, care ni se întâmplă *nouă*, tocmai de aceea nu ne poate

atinge *pe noi* şi vine înapoi la Prajāpati. Acum, Prajāpati îi dă al doilea răspuns: Sinele este acela care, în vis, hoinăreşte în chip minunat; „acesta este cel nemuritor, cel fără de frică, Brahman". Dar Indra nu se poate mulţumi nici cu acest răspuns: într-adevăr, Sinele din vis nu mai este atins de stricăciunile trupului prin obiecte, dar este ca şi cum ar fi atins, căci el continuă să-şi reprezinte în faţă o lume obiectivă.

Sinele individual

Sinele suprem

Acum, urmează al treilea răspuns al lui Prajāpati: „Când cineva este atât de adormit şi de complet liniştit încât nu mai cunoaşte în vis nici o imagine, acesta este Sinele", aşa grăi el, „acesta este cel nemuritor, cel fără teamă, acesta este Brahman". O altă obiecţie a lui Indra, că aceasta ar fi echivalent cu intrarea în anihilare, este corectată de Prajāpati în sensul că încetarea deosebirii dintre subiect şi obiect, aşa cum are ea loc în somnul profund, ar fi mai curând o intrare în lumina supremă, o păşire în forma proprie ca spiritul suprem care, ca subiect al cunoaşterii în noi, nu este atins de nici o schimbare a organelor şi a obiectelor.

Sensul acestei povestiri este clar; la întrebarea: ce este Sinele? există trei răspunsuri, după cum ne situăm pe poziţia materialismului, a realismului sau a idealismului. 1) Răspunsul *materialist* (demonic) sună: **Sinele este trupul** şi dispare o dată cu acesta. Teologii vedāntini înţeleg aici deja sufletul individual când, violentând textul, din bărbatul care „este văzut" în ochi (oglindindu-se) fac unul care „vede" în ochi, căci astfel Prajāpati „ar fi un înşelător", deoarece el spunea deja de acest prim Sine: „acesta este cel nemuritor" ş.a.m.d. Dar Prajāpati este aici reprezentantul naturii, iar aceasta nu minte niciodată şi totuşi se arată într-un anume sens cu două feţe, în măsura în care la ambele cele mai importante întrebări pe care le putem pune – la întrebarea în legătură cu libertatea şi la întrebarea în legătură cu nemurirea – ea dă deja conştiinţei empirice câte două răspunsuri, care par să se afle în contradicţie: dacă privim spre exterior, la acţiunile noastre, le vedem pe toate rezultând cu necesitate din cauzele lor (caracter şi motive) conform legii cauzalităţii şi totuşi

Punctul de vedere al materialismului

purtăm în noi conştiinţa inepuizabilă a libertăţii şi responsabilităţii pentru acţiunile noastre; şi tot aşa în problema nemuririi: dacă privim spre exterior, vedem întregul nostru Sine ca trup născându-se şi prăpădindu-se şi totuşi purtăm în noi conştiinţa indestructibilă a eternităţii fiinţei noastre: *sentimus experimurque nos aeternos esse,* cum spune Spinoza. Pe această conştiinţă iar nu pe dorinţe egoiste se bazează toate dovezile pentru nemurirea sufletului; şi tocmai această conştiinţă este aceea care, astfel înveşmântată cu forme empirice, 2) din punct de vedere *realist,* **face Sinele să apară ca suflet individual,** la care se referă al doilea răspuns al lui Prajāpati. El ilustrează minunat această conştiinţă a unui suflet individual, liber de corp şi totuşi real, prin starea de vis, ca fiind unica stare dată în experienţă în care putem observa sufletul dezlegat de corporalitate, nu însă şi de individualitate. Dar întreg acest suflet individual este o nonnoţiune avându-şi originea în aceea că formele fenomenale intelectuale şi îndeosebi cea mai generală dintre acestea, ceade-a-fi-obiect-pentru-un-subiect, se transferă într-un domeniu în care ele nu mai au nici o valabilitate. De aici, conştiinţa trece 3) la punctul de vedere *idealist,* care cunoaşte numai sufletul suprem, omniprezent, întrupat integral în fiecare. În el nu este nici o dualitate, nici un subiect şi obiect şi, ca urmare, nici o conştiinţă în sens empiric; astfel privit, poate fi comparat cu somnul profund, fără vise. — În afară de veghe, vis şi somn profund, vom mai face cunoştinţă cu o a patra *(turīya)* stare a sufletului, în care acea unificare, care se produce inconştient în somnul profund, poate avea loc într-o conştiinţă deplină, chiar dacă nu empirică, orientată către obiectele din exteriorul său.

Punctul de vedere al realismului

Punctul de vedere al idealismului

8. Cinci Ātmani diferiţi

Aşa cum pasajul din Chāndogya pe care tocmai l-am dezbătut distinge trei Ātmani – cel corporal, cel individual şi cel suprem –, tot aşa capitolul din Taitt. 2, care stă pe o

treaptă mai avansată de dezvoltare, deosebeşte cinci Ātmani (sau Puruşi) prin aceea că pe Ātmanul intermediar, cel individual, îl descompune mai departe în principiul vieţii, în principiul voinţei şi în principiul cu oaşterii. Astfel se nasc *annamaya, prāṇamaya, manomaya, vijñānamaya* şi *ānandamaya* Ātman, care se manifestă în oameni ca şi în întreaga natură şi din care primii patru, ca simple coji sau teci (numite mai târziu *kośa),* îl înconjoară pe al cincilea ca miez propiu-zis. Prin desfacerea strat cu strat a acestor teci, pătrunzând pas cu pas mai adânc, în cele din urmă se ajunge la esenţa cea mai lăuntrică a omului şi a naturii.

Annamaya

1) *Annamaya Ātman.* „Sinele de felul hranei" este întruparea lui Ātman în corp şi în natura materială: părţile corpului sunt părţile sale constructive.

Praṇamaya

2) În el se găseşte *prāṇamaya Ātman,* „Sinele de felul suflului vital", Ātman ca principiu al vieţii naturale. Părţile sale constitutive sunt suflurile vitale din om (inspiraţie, apnee, expiraţie), însă şi în sens cosmic întregul spaţiu este trupul său, iar pământul, fundamentul său. Dacă dăm la o parte şi pe acest Ātman ca pe un înveliş, ajungem la

Manomaya

3) *manomaya Ātman,* „Sinele de felul lui *manas* (de felul dorinţei)", căruia, ca părţi ale corpului, îi sunt desemnate cele patru Vede alături de Brahmane *(ādeśa).* După această determinaţie, prin el avem de înţeles principiul, întrupat în oameni ca şi în zei, al voinţei *(manas),* adică, al dorinţelor orientate în scopuri egoiste; căci, dinspre latura omenească, acesta îşi găseşte expresia în cultul vedic al sacrificiului.

Vijñāmaya

4) Mai sus stă *vijñānamaya Ātman,* „Sinele de felul cunoaşterii" care, aşa cum spune versetul anexat, în locul sacrificiului şi al faptelor, aduce cunoaşterea, în sensul că el cunoaşte şi venerează divinitatea ca pe o fiinţă cu care se află faţă în faţă. De aceea, părţile sale constructive sunt credinţa, dreptatea, adevărul, devotamentul şi maiestatea. Dar şi acest punct de vedere avem să-l înlăturăm ca pe o coajă pentru ca, în sfârşit, să răzbatem până la

Anandamaya

5) *ānandamaya Ātman,* „Sinele de felul beatitudinii", ca miez cel mai lăuntric al omului şi al

întregii naturi. Acest Ātman beatific, „din fața căruia cuvintele şi gândirea, negăsindu-l, fac cale-ntoarsă", nu mai este un obiect al cunoaşterii; în contrast cu realitatea empirică, el este un ceva de dincolo, inexprimabil, neîntemeiat, o inconştiență, o non-realitate: „Căci el este acela care face beatitudinea. Iar când cineva îşi află pacea şî locul în acel nevăzut, ireal, înexprimabil, insondabil, atuncî chiar că a ajuns la pace. Dacă cineva admite însă în acela un interstițiu, o separare [între sine ca subiect şi Ātman ca obiect], atunci, neliniştea sa continuă; este însă neliniştea aceluia, care se socoteşte pe sine înțelept [prin faptul că face din Brahman obiect al cunoaşterii]."

III. REPREZENTĂRI SIMBOLICE ALE LUI BRAHMAN

1. Remarci preliminare şi ordonare

Printr-un simbol (*σύμβολον*), anticii înţelegeau **semnul vizibil al unui obiect sau raport invizibil**; s-ar putea ca acest cuvânt să se tragă de la potrivirea (*συμβάλλειν*) jumătăţii aduse cu ei, pentru legitimarea lor, de oaspeţi, curieri ş.a.m.d., dintr-un inel rupt sau ceva asemănător, la cealaltă jumătate păstrată sau, pur şi simplu, de la convenţia (*συμβάλλειν*) pe care se baza recunoaşterea prin acest semn distinctiv vizibil.

Un exemplu foarte apropiat pentru noţiunea de simbol îl furnizează cuvintele limbii: ele sunt de considerat, fără excepţie, ca semnele vizibile ale noţiunilor invizibile pe care le reprezintă[1], din care cauză Aristotel[2] face remarca nimerită: *τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν*,[3] şi *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φονῇ*. De aceea şi biserica numeşte misterele şi formulele de mărturisire simboluri; ele sunt semnul caracteristic exterior al apartenenţei la comunitate.

pratīkam

Cuvântul indian pentru simbol, *pratīkam*, se bazează pe o reprezentare asemănătoare. Iniţial, el înseamnă (de la *prati-añc)* latura „îndreptată" spre noi şi, prin aceasta, vizibilă a unui lucru invizibil în rest. În acest sens, dintre simbolurile *(pratīkāni)* lui Brahman, mai adesea la teologii vedântini apare vorbirea. Prin aceasta, ei înţeleg anumite reprezentări ale lui Brahman în vreo formă perceptibilă senzorial, de ex. ca nume, vorbire ş.a.m.d.[4], ca manas

---

[1] *Elemente de metafizică* § 96. 126.
[2] *De sensu* 1 p. 437 a 14.
[3] *De interpr.* 1 p. 16 a 3.
[4] Chând. 7.

şi ākāśa[1], ca Āditya[2], ca foc mistuitor[3], sau chiar ca *Om*[4], care sunt contemplate în scopul venerării ca Brahman şi se află cu acesta în raportul pe care îl au imaginile zeilor *(pratimā, arcā)* cu zeii pe care îi reprezintă[5]. Deja Bādarāyaṇa[6] îi deosebeşte pe cei care îl venerează pe Brahman sub asemenea simboluri de cei care îl venerează pe Brahman cu atribute *(saguṇa)*; cei din urmă posedă cunoaşterea lui Brahman şi, de aceea, merg pe Devayāna, care duce în Brahman, în vreme ce acelora care venerează simbolul, vederea lui Brahman le este acoperită de simbol[7], din care cauză ei obţin ca fruct numai răsplata acordată de fiecare simbol[8].

Aceasta distincţie nu este practicabilă în mod consecvent; venerarea lui Brahman prin intermediul sunetului *Om*, care, după Śaṅkara[9] este simbol al lui Brahman, după Praśna 5,5 duce la Brahman păşind pe Devayāna, iar venerarea lui Brahman ca *prāṇa* este inclusă de regulă în ştiinţa cu atribute şi numai în mod excepţional[10] în venerarea simbolică cu care, totuşi, stă în rând, conform unor pasaje ca Bṛh. 4.1.3 *(prāṇa* alături de *vāc, manas* ş.a.m.d.), 2,3,4 (alături de *ākāśa)*, Chānd. 3,18,4 (sub *manas*, alături de *vāc* ş.a.m.d.).

Upaniṣadelor le lipseşte încă noţiunea clară de simbol, căci nici cuvântul *pratīkam* nu se găseşte în ele în acest sens. Însă, când în paragrafele Bṛh. 4,1. Chānd. 5,12-17. 7,1-14 dezbătute în capitolul precedent, anumite reprezentări concrete ale lui Brahman sunt dezaprobate ca neîndestulătoare şi, totuşi, prin făgăduirea răsplatei, sunt recunoscute ca meritorii, putem observa, ca la atâtea învăţături ale Vedāntei de mai târziu, prima geneză a noţiunii de simbol.

---

[1] Chānd. 3,18.
[2] Chānd. 3,19.
[3] Bṛh. 5,9 şi Chānd. 3,13,8.
[4] Chānd. 1,1.
[5] Cf. Śaṅkara, comentariu la Brahmasūtra p.147,14. 189,8. 217,10. 835,9. 1059,6; Chāndogya p. 9,8. 10,1. 21,3.
[6] Sūtra 4,3,15-16, cf. 4,1,4.
[7] P. 1135,7, *pratīka-pradhānatvād upāsanasya.*
[8] De ex. Chānd. 7,1-14.
[9] Comentariu la Chānd. p. 9 şi urm.
[10] De exemplu, în Brahmasūtra 4,1,5 p. 1063,2.

Simbol

Înțelegem în sens larg prin simboluri toate reprezentările întreprinse în scopul venerării lui Brahman, nereprezentabil în sine, prin oricare din formele sale aparente, aşadar îndeosebi ca *prāṇa* şi *vāyu*, ca *ākāśa*, *manas*, *āditya*, ca foc mistuitor şi sunet Om. La dezbaterea acestor simboluri în prezentul capitol, vor mai avea să se includă răstălmăcirile simbolice ale noțiunilor rituale şi, în sfârşit, înlocuirile liturghice prin altele, stând în legătură cu doctrina despre Ātman.

2. Brahman ca *Prāṇa* şi *Vāyu*

Nici un aspect al naturii nu are un caracter atât de enigmatic, nici unul nu pare să izvorască aşa de nemijlocit din esența cea mai lăuntrică a lucrurilor şi să dea de ştire despre ea ca fenomenul vieții, care se manifestă în funcționarea tuturor organelor vitale *(prāṇe)*, mai mult însă decât în toate celelalte, în procesul respirației ce condiționează viața însăşi *(prāṇa)*. De aceea, epoca Brāhmaṇelor deja se ocupa adesea[1] cu semnificația centrală a *Prāṇei* (suflu sau viață) precum şi cu superioritatea sa asupra celorlalte *prāṇe* (forțe ale vieții, ca ochiul, urechea, vorbirea, manas) şi cu identitatea sa cu *Vāyu*, zeul vântului ca suflu vital al lumii. Toate aceste teme îşi găsesc continuarea în Upanişade, mai ales în textele mai vechi, care nu sunt în stare să priceapă principiul lumii altfel decât în formele sale fenomenale cele mai clare, până când din ce în ce mai mult, fie prin subordonare fie prin identificare, *Prāṇa* se retrage îndărătul lui *Ātman* şi nu mai apare decât ocazional ca sinonim al acestuia.

Prāṇa

Că toate ființele (organice) îşi pot poseda trupul numai atât timp cât în el se află Prāṇa, ne învață un pasaj înțeles adesea greşit. Chānd. 1,11,5: *sarvāṇi ha vā' imāni bhūtāni prāṇam eva abhisaṁviśanti, prāṇam abhyujjihate.* Aceasta nu înseamnă, aşa cum explică Śaṅkara şi mulți împreună cu el, că ființele intră în Prāṇa (când mor) şi se nasc din nou

[1] Aşa cum am arătat mai sus 1.1. pag. 294-305.

din el, ci mai curând invers: „toate aceste creaturi intră cu respirația [în trup] și ies din nou cu respirația". Cea mai bună ilustrare o oferă metafora întrebuințată, posibil în amintirea pasajului nostru Praśna 2,4 și, dependent de acesta, Brahma-Up. l[1] nu în legătură cu ființe, ce-i drept, ci cu organele individuale în relația lor cu Prāṇa: „așa precum albinele, când regina albinelor iese, se iau cu toate după ea și câtă vreme rămâne ea, rămân toate, tot așa și vorbirea, manas, ochiul, urechea".

Între cele șaisprezece părți din care este făcut omul, Prāṇa este cea fundamentală și statornică: acest lucru este exemplificat mitologic în Bṛh. 1,5,14 prin Prajāpati care, cu scăpătarea lunii în fiecare noapte, pierde o șaisprezecimne: „și după ce, în noaptea de crai nou, el a intrat cu acea a șaisprezecea parte în tot ce are suflu, astfel se naște în dimineața următoare [ca lună nouă]". Aici Prajāpati, după pierderea celor cincisprezece părți nepermanente ale sale în noaptea de crai nou, continuă încă să existe cu cea de a șaisprezecea parte a sa „permanentă" *(dhruva)* doar ca Prāṇa în tot viul.

Fiziologic, această idee este explicată în Chānd. 6,7: omul constă în șaisprezece părți din care, după un post de cincisprezece zile, nu mai rămâne decât una, Prāṇa. O enumerare a acestor părți întreprinde Praśna 6,3-4: „Acest [Puruṣa] chibzui: cu a cărui scoatere voi fi eu însumi scos și cu a cui rămânere voi rămâne? Atunci, el a creat Prāṇa" din care, așa cum se explică în cele ce urmează, provin celelalte cincisprezece părți. Aici, corespunzător epocii ulterioare de redactare a pasajului, Prāṇa este dependent de Puruṣa, adică de Ātman, totodată însă și reprezentantul empiric al acestuia. Ca atare, ca *Bhuman* devenit empiric (scindat în subiect și obiect), Prāṇa apare deja și în frumoasa descriere din Chānd. 7,15: „Așa precum sunt încleștate spițele în butuc, tot așa este încleștat totul în această viață (*prāṇa*). Viața merge înainte prin viață (suflu), viața (suflul) dă viața, îngăduie viața. Viața este tată și este mamă, viața este frate și soră, viața este învățători și brahmani. De aceea, când cineva se poartă aspru cu tatăl sau cu mama sau cu fratele sau cu sora sau cu

[1] Up. pag. 680.

învățătorul sau cu brahmanii, se spune: Pfui, ție; ești un ucigaș de tată, un ucigaș de mamă, un ucigaș de frate, un ucigaș de soră, un ucigaș de învățător, un ucigaș de brahmani! Însă când el îi împunge cu sulița [pe rug] chiar pe aceștia, după ce viața s-a scurs din ei, și îi arde cu piele și păr, nu se spune: ești un ucigaș de tată, un ucigaș de mamă, un ucigaș de frate, un ucigaș de soră, un ucigaș de învățător, un ucigaș de brahmani; căci viața numai este toți aceștia."

Comparația care apare aici a Prāṇei cu butucul roții, în care se strâng toate spițele, se găsește din nou: 1) despre *Prāṇa*, în Praśna 2,6, în imnul, provenind din timpuri mai vechi, închinat Prāṇei, amintind de Vāj. Saṁh. 34,5 precum și, în mai multe rânduri, de Atharvav. 11,4; 2) despre Prāṇa, care însă deja în secundar este socotit egalul lui *Prajñātman*, în Kauș. 3,8[1]; 3) despre *Ātman*, în Bṛh. 2,5,15[2]; tălmăcit, cu imitarea reprezentărilor din Sāṁkya, în Śvet. 1,4.

Disputa pentru întâietate a prāṇelor

Superioritatea prāṇei asupra celorlalte organe vitale (ochi, ureche, vorbire, manas ș.a.m.d.) este explicată intuitiv prin parabola despre cearta pentru întâietate a organelor, care formează o temă îndrăgită a Upanișadelor. Pentru a dovedi care dintre ele este mai esențial, prānele (ochi, ureche, vorbire ș.a.m.d.) se retrag unul după altul din trup, care continuă totuși să trăiască; atunci când prāṇa vrea să se retragă, se conving că ele toate fără acesta nu pot exista.

Această povestire, cunoscută sub numele de *prāṇa-saṁvāda*, se găsește în Chānd. 5,1,6-12, Bṛh. 6,1,7-13. Kauș. 2,14.[3] Forma cea mai veche este păstrată fără îndoială în Chānd. 5.1,6-12. Organele vitale (în afară de prāṇa, sunt menționate numai vorbirea, ochiul, urechea și manas) vin, ca să-și dispute întâietatea, la Prajāpati. Sentința sa sună: „Acela dintre voi, după a cărui retragere trupul se găsește în cea mai rea condiție, acela are între voi întâietate". La care, pe rând se retrag vorbire, ochi, ureche, manas, fără ca din cauza aceasta trupul să înceteze să existe. „Atunci vru să se retragă praṇa,

---

[1] Pentru aceasta, metafora despre conducător și oamenii lui, Kauș. 4,20.

[2] Comp. 1,5,15, Muṇḍ. 2,2,6, Praśna 6,6.

[3] Cf. Ait. Ār. 2,1,4, Praśna 2,2-4. O altă variantă, după afirmația lui Weber, se află în Kauș. Ār. 9. Despre Bṛh. 1,5,21, vezi mai jos.

însă aşa precum un nobil armăsar [când smulge] cu el ţăruşii de care îi sunt legate picioarele, tot aşa smulse şi el celelalte sufluri vitale. Atunci veniră toate la el şi spuseră: «Venerabile, fii tu acela! Tu ai întâietate asupra noastră, numai nu te retrage!»"

Bṛh. 6,1,7-13 povesteşte parabola aproape cu aceleaşi cuvinte, numai că, în locul lui Prajāpati apare Brahman, adaugă un al şaselea organ iar descrierea calului este mai înflorită. Toate aceste abateri vorbesc în favoarea primordialităţii versiunii Chāndogya. Kauṣ. 3,3 oferă doar o argumentaţie, pe care povestirea, în forma arătată, o presupune. Kauṣ. 2,14 lasă toate organele să se retragă simultan şi să se întoarcă apoi unul câte unul. La întoarcerea prāṇei, trupul este însufleţit din nou. Aici, lipseşte motivul pentru retragerea comună. Ait. Ār. 2,1,4 ajunge de două ori la o hotărâre cu privire la întrebarea, care dintre prāṇe ar fi *Uktham*, prin prăbuşirea trupului la ieşirea prāṇei şi prin reînsufleţirea acestuia o dată cu revenirea în el. Aici ambele, dublarea încercării puterii şi utilizarea parabolei spre glorificarea lui *Uktham*, fac o impresie secundară. Praśna 2,2-4 îl lasă de îndată pe prāṇa, mâniat de comportarea celorlalţi, să se retragă, la care vorbirea, manas, ochiul şi urechea sunt antrenate o dată cu el şi-l roagă pe prāṇa să rămână. Aceasta este evident o prescurtare a povestirii originare; nouă este numai înlocuirea metaforei cu armăsarul prin metafora cu regina albinelor. – Aceste raporturi sunt de interes, deoarece ele dau un suport pentru cronologia textelor respective.

Lupta dintre prāṇe şi demoni

Înrudită cu această povestire despre disputa pentru întâietate a organelor este o alta despre **lupta zeilor**, adică, a **organelor**, împotriva **demonîlor**. Ne limităm la o comparare a celor două versuri principale, Bṛh. 1,3 şi Chānd. 1,2.[1] Dintre acestea două, forma originară este fără îndoială Bṛh. 1,3. Pentru a-i birui pe demoni, zeii, adică organele, vorbirea, mirosul, ochiul, urechea, manas şi prāṇa, îl însărcinează pe unul din mijlocul lor să cânte *Udgītha*. Vorbirea încearcă, însă este copleşită la cântare de demoni. Tot aşa păţesc apoi la rând mi-

[1] Alte tratări ale aceleiaşi teme sunt în Talav Up. Br. 1,60. 2,1-2. 2.3. 2,10-11.

rosul, ochiul, urechea, manas. La urmă, încearcă prāṇa iar la el demonii năvălitori se prefac în praf precum un bulgăre de pământ când nimereşte într-o piatră. După aceasta, prāṇa îi conduce pe ceilalţi dincolo de rău şi de moarte, astfel încât vorbirea ajunge la Agni, mirosul la Vāyu, ochiul la Āditya, urechea în regiunile celeste, manas în lună. Toate aceste zeităţi intră apoi din nou în prāṇa ca să devină părtaşe la hrană ca vorbire, miros, ochi, ureche şi manas[1]. După această legendă, începând cu Bṛh. 1,3,19, urmează o glorificare a prāṇei ca *Ayāsya Āṅgirasa*, ca *Bṛhaspati* şi *Brahmaṇaspati*, ca *Sāman* precum şi ca *Udgītha*. Mai înainte, el cânta Udgītha, aici este el Udgītha; este foarte clar că aici se prezintă o amalgamare a două texte bazate pe concepţii diferite.

Înţelegem acum versiunea bizară a povestirii noastre din Chānd. 1,2, unde zeii, în lupta împotriva demonilor, nu întrebuinţează organele individuale pentru a face pe Udgītha să cânte prin ele, ci ca să le venereze pe acestea ca Udgītha. Autorul acestui capitol a găsit legenda luptei (asemănător felului în care se prezintă încă în Bṛhadāraṇyaka) urmată deja de o venerare a prāṇei ca Udgītha; cele două bucăţi, diferite de felul lor şi aşezate împreună numai întâmplător, el le-a contopit într-un întreg, prin care povestirea şi-a pierdut apoi cu totul caracterul originar, aşa cum am prezentat aceasta mai amănunţit în introducerile la traducerea mea.

Prāṇa ca principiu cosmic

Deja legenda dezbătută la urmă făcea aluzie la faptul că prāṇa este nu numai un principiu pur psihic, ci şi un principiu cosmic totodată, că el nu este numai suflul vital din om, ci, totodată, suflul vital al lumii dominând întreaga natură. Această trecere este una foarte naturală. La cele mai diferite popoare, de la *Puruṣa* din imnul Ṛgv. 10,90 până la uriaşul *Ymir* din Edda, întâlnim înclinaţia de a concepe omul ca microcosmos şi, invers, universul ca makranthropos. Această idee se bazează în primul rând pe aceea că cel care se exprimă în întreaga natură cu toate fenomenele sale îşi află în om cea mai clară şi mai deplină expresie a sa. Dar, organis-

[1] Aceeaşi idee, adaptată la reprezentarea lui Puruṣa ca om primordial, se găseşte în Ait. 1,2.

mul omenesc se găseşte şi pe diverse planuri particulare *în felurite relaţii cu lumea exterioară. Prin intermediul* diverselor sale organe şi funcţii, el se întinde oarecum înspre fenomenele naturale înconjurătoare şi se adaptează la ele: organele de nutriţie corespund constituţiei hranei, organele de respiraţie spaţiului aerian; ochiul este înrudit cu lumina; construcţia picioarelor corespunde pământului, pe care ele trebuie să umble, în rotundul capului pare să se repete boltirea cerului[1].

Pe constatări de acest fel s-ar putea baza faptul că, deja în cântul lui Puruşa din Ṛgv. 10.90, 13-14, la transformarea Omului Primordial în Univers, capul său devine cerul, buricul său spaţiul aerian, picioarele sale devin pământul, că ochiul său devine soarele, al său manas luna, gura sa Indra şi Agni (focul), urechile sale regiunile celeste şi prāṇa al său vântul[2]. În măsura în care, aşa cum se expune mai departe şi s-a făcut şi mai înainte, se recunoştea în prāna organul central al vieţii, trebuia ca analogul său cosmic, vântul, să devină principiul vital al naturii, se dorea acum să se considere acesta ca fiind prāna cel stăpânitor al întregîi lumi, ca în deja menţionatele imnuri Atharvav. 11.4[3] şi Praśna 2,5-13[4] sau să se confrunte *Vāyu* şi *Prāna* ca analog cosmic şi psihic, după cum se întâmplă în pasajele următoare.

Prāṇa şi Vāyu

În Bṛh. 1,5,21-23, povestirea despre disputa pentru întâietate a organelor apare într-o nouă formă, căci alături de organele psihice, vorbire, ochi, ureche şi prāna, intră în disputa pentru întâietate şi echivalentele lor cosmice, focul, soarele, luna şi Vāyu. Deoarece nu putea fi vorba de o emigrare a acestora din urmă din trup, această mişcare este suprimată şi în locul său a apărut la organele psihice oboseala iar la cele cosmice mersul temporar la popas; numai Prāṇa şi Vāyu nu obosesc, aşa incât celelalte găsesc în ele refugiu şi, în încheiere, se spune că soarele ar răsări din (cosmicul) Prāṇa şi ar apune in el.

---

[1] Plat. Tim. p.44 D.
[2] Mai sus 1,1. pag. 155 şi urm.
[3] Mai sus 1,1. pag. 301-305.
[4] Upanişade pag. 562.

Pe o opinie asemănătoare se bazează faptul că, în Bṛh. 3,3,2, vântul este lăudat: „de aceea, vântul este particularitatea *(vyaṣṭi)* şi vântul este generalitatea *(samaṣṭi)*". Într-o altă versiune a aceleiaşi povestiri, Bṛh. 3,7 (cf. introducerea de acolo), vântul (cosmic şi psihic) este sărbătorît ca fir al lumii *(sūtram)* care ţine împreună toate fiinţele: „prin vânt, o Gautama, ca fir, sunt înmănuncheate împreună această lume şi lumea cealaltă şi toate fiinţele. Anume de aceea, o Gautama, se spune despre un om care a murit, «membrele sale s-au descompus»; căci prin vânt, o Gautama, ca fir sunt ele înmănuncheate împreună"[1]. Aşa cum *Prāṇa* ţine lucrurile laolaltă din afară, tot astfel, cum expune Bṛh. 3,7,3-23 în continuare, *Antaryāmin* (conducătorul interior), adică *Ātman,* le conduce pe acestea din lăuntru. Concentrarea Prāṇei şi a lui Antaryāmin aparţine deja încercărilor de a trece de la modul de reprezentare simbolic la cel propriu-zis, de care va mai fi vorba mai jos.

După ce în Ait. Br. 8,28 se arătase deja - în *brahmaṇaḥ parimaraḥ,* „moartea [duşmanilor] în jurul formulei magice [rostite de rege]" - cum fenomenele naturii, fulger, ploaie, lună, soare şi foc, se risipesc în vânt şi se ivesc din nou din el, tot astfel Kauṣ. 2.12-13 ne învaţă *daivaḥ parimaraḥ* „moartea zeilor [în jurul Prānei]": zeităţile cosmice (foc, soare, lună, fulger) şi zeităţile psihice corespunzătoare (vorbire, ochi, ureche, manas) nu mor atunci când al lor Brahman (aici: fenomenul lor) încetează; numai strălucirea lor o cedează altor zei, în vreme ce ele însele, împreună cu a lor Prāṇa, intră, cele cosmice în Vāyu, cele psihice în Prāṇa, care în fond sunt unul şi acelaşi; „aşadar toate aceste zeităţi intră în Prāna, pier în Prāṇa; dar ele nu se pierd din această cauză, ci se ridică din nou din el". Aici, Vāyu-Prāṇa apare ca principiul propriu-zis al lumii, în vreme ce „Brahman" pare să însemne doar apariţia sa în fenomenele naturii, să fie aşadar încă subordonat Prāṇei.

Intrarea tuturor zeilor naturii în Vāyu şi a tuturor zeilor simţurilor în Prāṇa identic cu acesta este şi tema unei consideraţii, care se găseşte în diferite rânduri, cel mai bine şi mai

[1] Bṛh. 3,7,2.

aproape de origine în Śatap. Br. 10,3,3,5-8. Acolo, se întreabă de „focul, care este acest Univers", iar răspunsul sună:

„Cu adevărat, Prāṇa (suflu, viață) este acest foc. Căci atunci când omul adoarme, în Prāṇa intră vorbirea, în Prāṇa ochiul, în Prāṇa manas, în Prāṇa urechea; iar când el se trezeşte, ele se nasc din nou din Prāṇa. Atât în legătură cu Sinele. — Acum în legătură cu zeitățile. Cu adevărat, ce este această vorbire de aici, aceasta este Agni, iar acest ochi de aici este acel Āditya, iar acest manas este luna, iar această ureche sunt regiunile celeste, însă ce este acest Prāṇa (suflu), acesta este acel Vāyu (vânt), care suflă colo purificator. Or, când focul (Agni) se stinge, el este dus de vânt; de aceea se spune că el a fost stins de suflarea vântului, căci a fost dus pe aripile vântului: iar când soarele (Āditya) apune, el intră în vânt şi tot în vânt intră şi luna, iar în vânt sunt întemeiate regiunile cerului. Iar din vânt, ele se nasc din nou. Acum cine, ştiind aceasta, se desparte de această lume, acela intră cu vorbirea în foc, cu ochiul în soare, cu manas în lună, cu urechea în regiunile cerului, cu prāṇa în Vāyu; căci din ele a luat el naştere şi, devenit aceste zeități, pe care el le iubeşte mereu, ajunge la tihnă".

Această speculație a fost pusă ulterior în legătură cu legenda despre Śaunaka şi Abhipratārin care, la masă, sunt rugați de un discipol brahman să îi dea de pomană, propunându-le în schimb o ghicitoare referitoare la acest subiect. În această formă care, după cum se pare, nu se mai păstrează, bucata a devenit din nou modelul pentru Talav. Up. Br. 3,1-2, unde, în mod secundar, textul este înflorit şi explicat mai departe şi pentru Chānd. 4,2-3, care pare să se lege mai strâns de forma originară. Aici întreaga discuție împreună cu legenda sunt reunite cu o a doua legendă, în care atât discuția cât şi povestirea despre discipolul brahman care cere de pomană este pusă (foarte puțin adecvat) în gura lui Raikva instruindu-l pe Jānaśruti[1].

Pe concepții ca cele prezentate se bazează faptul că, în Upanișade, întâlnim mai adesea explicația că Brahman, a cărui esență se căuta, ar fi Prāṇa, suflul vital stăpânind cor-

[1] Upanișade, pag.117-120.

pul omenesc precum şi universul. Acesta este cazul definiției din Bṛh. 4.1,3 *prāṇo vai brahma,* pe care Yājñavalkya o găsește nesatisfăcătoare, sau a celei din Bṛh. 5,13, unde *uktham, yajus, sāman* şi *kṣatram* (adică, tocmai cele patru Vede ca totalitate a ceea ce originar era desemnat ca *brahman)* sunt explicate ca fiind Prāṇa. Alte pasaje de acest fel, în care Prāṇa este recunoscută ca principiu şi depăşită totodată[1], vom mai întâlni şi în continuare; aici dorim numai să menționăm încă două pasaje în care pare să se facă un prim început al unei asemenea depăşiri, Kauṣ. 2,1 şi 2,2. Ambele pasaje explică Prāṇa ca fiind Brahman, unul fondat pe autoritatea lui Kauṣītaki, celălalt pe a lui Paiṅgya. Amândouă deduc din aceasta ideea că cine se ştie pe sine ca fiind omniprezentul Prāṇa nu are nevoie să se roage de mâncare *(na yācet* este „Upanișada" sa), deoarece el savurează hrana în toate ființele. Conform primului pasaj, vorbirea, ochiul, urechea şi manas sunt slugile Prāṇei; după cel de al doilea, ele sunt adunate în jurul lui manas, acesta în jurul Prāṇei; însă şi despre acesta se spune: este adunat împrejur *(āruṇdhate).* În jurul a ce? nu se spune, însă se poate găsi în aceasta prima aluzie la marele adevăr exprimat în Taitt. 2,2 cum că nici *prāṇamaya ātman* nu este miezul, ci doar o coajă.

3. Alte simboluri ale lui Brahman

Brahman ca manas şi ākāsa

În afară de Prāna, apar ca cele mai importante două simboluri, sub care trebuie venerat Brahman, *manas* şi *ākāśa.* Pasajul principal pentru aceasta este Chānd. 3,18: „Manas trebuie venerat ca Brahman; asta în legătură cu Sinele. Acum, în legătură cu zeitatea: ākāśa (eter, spațiu) trebuie [venerat] ca Brahman. Cu acesta, s-a predicat despre amândouă, în legătură cu Sinele şi în legătură cu zeitatea". Mai departe se expune cum Brahman are, ca manas, organele psihice, vorbire, respirație, ochi, ureche şi, în mod corespunzător, ca ākāśa, zeii cosmici, foc, vânt, soare şi regiuni ale cerului ca cele patru picioare ale sale.

[1] Ca de ex. Chānd. 4.10,5 *prāṇo brahma, kaṁ brahma, khaṁ brahma.*

Am întâlnit deja[1] încercările de a promova manas (voința) ca principiu al lumii şi am arătat valoarea acestei idei. Din păcate, ea nu este dezvoltată mai departe, ci lasă manas ca simplu simbol al lui Brahman. Astfel, în afară de pasajul nostru, mai putem cita Chānd. 7,3, unde manas apare ca al treilea dintre simbolurile enumerate acolo, peste care se află ceva încă mult mai înalt, precum şi Bṛh. 4,1,6 unde Upanișada *mano vai brahma* este atribuită lui Satyakāma (nu în armonie cu învățătura împărtăşită acestuia Chānd. 4,9,3) şi este tratată ca nesatisfăcătoare.

Brahman ca ākāśa

Alături de manas, pasajul citat mai sus desemna ca simbol al lui Brahman (căci numai simbolic poate fi gândit, când două lucruri diferite sunt explicate unul lângă altul ca fiind Brahman) pe ākāśa (eter, spațiu; mai exact, spațiul reprezentat ca element material), fără indoială din cauza omniprezenței spațiului, aşa cum spune despre Brahman un pasaj citat adesea de Śaṅkara, dar încă neconfirmat[2], că ar fi *ākāśavat sarvagataś ca nityaḥ* „omniprezent, etern asemenea spațiului", iar Newton desemna spațiul ca *sensorium* al lui Dumnezeu, pentru ca, o sută de ani mai târziu, Kant să demonstreze că Dumnezeu, al cărui *sensorium* este spațiul, ar fi mintea *(manas)* din propriul nostru interior.

În textele upanișadice mai vechi, *ākāśa* (spațiu) este explicat mai adesea ca fiind Brahman, fără să fie incă prezentă conştiința că această reprezentare ar fi una pur simbolică. Chānd. 1,9,1: „Ākāśa este acela în care îşi au originea şi în care dispar toate aceste ființe, ākāśa este mai vechi decât ele toate, ākāśa este ultimul punct de plecare". Pe drept cuvânt, Bādarāyaṇa susține[3] că aici prin ākāśa ar fi de înțeles Brahman, căci apar „caracteristicile sale". Astfel şi în Bṛh. 5,1 (în partea suplimentară, care conține multe lucruri vechi): „Om! întinderea este Brahman, intinderea de la începutul începutului, cea umplută cu aer!" Şi încă tot aşa de bine în Chānd. 3,12,7-9: „Acum, ce este acesta numit «Brahman», acesta este

[1] Mai sus 1,1, pag. 206.
[2] Sistemul Vedāntei, p. 33.
[3] Sūtra 1,1,22: *ākāśas tal-lingāt.*

acelaşi cu acel spaţiu din afara omului; şi ce este acel spaţiu din afara omului, acesta este acelaşi ca spaţiul din interiorul omului; şi ce este acest spaţiu din interiorul omului, acesta este acelaşi ca spaţiul din interiorul inimii. Acesta este deplinul, neschimbătorul."

Curând însă se trezeşte conştiinţa că reprezentarea lui Brahman ca ākāśa ar putea fi acceptată numai ca una simbolică. Lui Gārgya, care în Bṛh. 2,1,5 (Kauṣ. 4,8) explică spiritul, existent în spaţiu, ca fiind Brahman, i se replică (cu vădită polemică împotriva reprezentării din abia menţionatul pasaj, Chānd. 3,12,9), că acesta ar fi doar „deplinul, neschimbătorul"; în Chānd. 4,10,5, *kham* (spaţiul) este identificat, la un mod facil, cu *kam* (= *ānanda,* beatitudine); aşa cum am văzut, în Chānd. 3,18,1, ākāśa este admis numai simbolic alături de manas ca obiect al veneraţiei pentru Brahman; tot aşa, în Chānd. 7,12, ākāśa apare ca simplu simbol, deasupra căruia s-ar afla ceva mai mare; şi în Chānd. 8,1,1, spre deosebire de pasajul Chānd. 3,12,7-9 citat mai sus, nu mai este vorba, ca acolo, să se considere spaţiul din univers, spaţiul din inimă ca Brahman, ci despre ce este în acest spaţiu *(tasmin yad antar).* Şi din această cauză, nu putem fi de acord cu Bādarāyaṇa când el este de părere[1] că, în binecuvântarea discipolului din Chānd. 8,14, prin *ākāśa* ar fi de înţeles Brahman; mai curând, acolo se spune, poate cu intenţionată opoziţie contra unei asemenea păreri:

„Ākāśa este [numai] ceea ce extinde nume şi forme; ce este în acestea două *(te yad antarā),* acesta este Brahman, acesta este Nemuritorul, acesta este Ātman".

Adică, după Chānd. 6,3,3, Brahman s-a desfăşurat în nume şi forme. Cel mai clar se declară însă împotriva unui amestec de ākāśa şi Brahman Bṛh. 3,7,12:

„Cel care, locuind în ākāśa, este deosebit de ākāśa, pe care ākāśa nu-l cunoaşte, al cărui trup este ākāśa, acela îl conduce pe ākāśa din interior, acela este sufletul tău, cârmaciul interior, cel nemuritor"[2].

---

[1] Sūtra 1,3,41.

[2] Cf. şi Bṛh. 3,8,1 1. 4.4,17. 20.

Deja în perioada premergătoare Upanișadelor, am făcut cunoștință cu o serie de încercări de a privi principiul lumii ca înfăptuit în soare (*āditya*), totodată, însă, de a ajunge dincolo de această reprezentare ca pur simbolică prin interpretări[1]. Aceste străduanii își află continuarea în Upanișade. În Kauș. 2,7, se prezintă o ceremonie care, prin venerarea soarelui la răsărit, la amiază și la apus, eliberează de toate păcatele comise ziua și noaptea. Chând. 3,19,1 invită la a venera soarele ca Brahman; iar că această reprezentare este pur simbolică, rezultă din cele ce urmează, unde soarele este tratat nu ca principiul primordial creator, ci, imitând reprezentările dezbătute mai sus[2], ca prim născut al creației. La încercările menționate chiar acolo[3], de a interpreta aceste viziuni ale lui Brahman ca soare și de a vedea în lumina naturală numai un simbol al luminii spirituale, se aliniază înainte de toate capitolul Chând. 3,1-11, care încearcă într-un mod grandios să-l descrie pe Brahman ca pe soare al lumilor și pe soarele natural ca forma aparentă a acestui Brahman[4].

Puruṣa în soare și ochi

Trebuie să considerăm ca o altă încercare de a pătrunde dincolo de simbol până la esență când, într-o serie de pasaje, nu mai este descris ca Brahman soarele, ci *Puruṣa* (om, spirit) din soare și, în mod corespunzător, *Puruṣa* din ochi ca Brahman. În Chând. 1,6-7, într-o interpretare a lui Udgītha (pe care Udgātar îl avea de cântat[5]), se spune: așa cum peste Ṛc și Sāman ar domni Udgītha, tot așa ar domni peste zeii cosmici „omul de aur *(puruṣa)*, care se vede în interiorul soarelui, cu barbă aurie și păr auriu, în întregime de aur până în vârful unghiilor", iar peste zeii psihici „omul care se vede în lăuntrul ochiului"; acela ar domni peste lumile care se află dincolo de soare și peste dorințele zeilor, acesta asupra lumilor care se află dincoace de ochi (așadar în interiorul omului) și peste dorințele oamenilor. — După Mahānār.13, Brahman al lui

---

[1] Mai sus 1.1, pag. 250-257.
[2] Mai sus, 1,1, pag. 253. 251.
[3] Mai sus, 1,1, pag. 252 și urm.
[4] Cf. mai îndeaproape introducerea de acolo.
[5] Mai sus, 1.1, pag. 169.

Ṛc, al lui Sāman şi al lui Yajus (şi deci cel înfăptuit în Veda) sunt puşi pe aceeaşi treaptă cu cercul soarelui, cu flacăra din el şi cu Puruṣa din această flacără: „ca această întreită ştiinţă străluceşte cel care este acolo în soare ca auriu Puruṣa", în vreme ce identitatea acestui Puruṣa cu cel din om fusese deja exprimată în Taitt. 2,8 (şi 3,10): „El, cel care locuieşte aici în om şi acela de acolo din soare, aceştia sunt unul şi acelaşi".

Această idee este dezvoltată mai departe în Bṛh. 5,5, unde se spune printre altele: „Acel om, care este în discul solar şi acest om, care este în ochiul drept, se sprijină unul pe altul. Acela se sprijină prin raze în acesta, acesta prin suflurile vitale în acela. Acesta, când are intenţia să plece, priveşte acel disc solar curat [de raze]: lui, acele raze nu îi stau în cale." De aceea, în Bṛh. 5,15 (şi în Īśā 16), muribundul imploră soarele: „dă la o parte razele tale, splendoarea ţi-o strânge împreună; — da, o văd, forma ta cea preaiubită: iar acela de acolo, omul de acolo, sunt eu însumi". Pe o viziune similară se bazează episodul din Chānd. 4,11-13 în care cele trei focuri de sacrificiu, instruindu-l pe Upakosala, se declară pe ele ca fiind omul din soare, din lună, din fulger; la care învăţătorul, după aceea, corectând, remarcă: „ele ţi-au spus numai spaţiile lor cosmice, eu însă ţi-l voi spune pe el însuşi; ... omul, care se vede în ochi, acela este Ātman — aşa vorbi el, — acela este cel nemuritor, cel neînfricat, acela este Brahman"[1]. Soarele, luna şi fulgerul, aşa cum arată el mai departe, sunt numai staţiile terminus ale căii zeilor, prin care „bărbatul, care nu este ca un om" (*puruṣa 'mānavaḥ*) conduce la unire eternă cu Brahman. — Aceste reprezentări sunt aparent criticate în Kauṣ. 4[2], când Gārgya, între cele şaisprezece definiţii pe care le dă lui Brahman, pune în discuţie pe omul din soare, din lună, din fulger, din ochiul drept şi cu aceasta este combătut de Ajātaśatru.

Alte simboluri ale lui Brahman

Prāṇa, Manas, Ākāśa şi *Ādytia* sunt cele mai importante simboluri sub care se prescrie venerarea lui Brahman. Conform teoriei,

[1] Chānd. 4,14,3.

[2] Cf. Bṛh. 2,1.

sunt de considerat fireşte ca atare toate obiectele venerării enumerate şi recunoscute în Chānd. 7,1-15, *nāman, vāc, manas, saṁkalpa, cittam, dhyānam, vijñānam, balam, annam, āpas, tejas, ākāśa, smara, āśā, prāṇa,* iar în acelaşi rând cu ele pot să stea modurile de reprezentare a lui Brahman, tratate ca imperfecte şi totuşi nu respinse în Bṛh. 4,1 ca *vāc, prāṇa, caksus, śrotram, manas, hṛdayam,* precum şi în Taitt. 3,1 *annam, prāṇa, caksus, śrotram, manas.*

Ca simboluri ale lui Brahman trec şi *căldura corpului şi ţiuitul urechilor,* pe baza lui Chānd. 3,13,7-8, unde se spune despre lumina care este dincolo de cer şi totodată în interiorul omului, adică, despre Brahman: „Vederea sa este faptul că, aici în trup, când este pipăit, se simte o căldură; auzul său este faptul că, atunci când se astupă urechile, se aude un fel de bâzâit, ca şi cum ar fi un vâjâit de la un foc care arde. Aceasta trebuie să se venereze ca vederea sa şi ca auzul său". Aşa cum capitolul din care provine acest pasaj se află în relaţie specifică, încă neexplicată, cu doctrina despre *Ātman Vaiśvānara* şi cu *Prāṇagnihotram*[1] care i se asociază acestuia, tot aşa de doctrina paralelă despre *Agni Vaiśvānara*[2] se leagă o afirmaţie înrudită din Bṛh. 5,9, care explică ţiuitul urechilor şi mistuirea prin focul Vaiśvānara din om[3]. Ambele în fond pleacă de la acelaşi lucru deoarece, după doctrina Prāṇagnihotra (despre care vom vorbi în continuare mai jos), mistuirea este o consumare a bucatelor de ofrandă prin focul prāṇei, cu care am făcut cunoştinţă mai sus ca un simbol al lui Brahman.

Între simbolurile care îl reprezintă pe transcendentalul Brahman percepţiei senzoriale, se include în sfârşit şi sunetul sacru *Om,* care a devenit cel mai important şi mai bogat în consecinţe dintre toate simbolurile şi este strâns legat de practica *Yoga,* unul din fenomenele cele mai caracteristice ale vieţii culturale indiene.

---

[1] Chānd. 5,11-24.

[2] Satap. Br. 10,6,1.

[3] La fel ca în Chānd. 3,13,7-8, unde ţiuitul urechilor şi căldura trupului sunt puse pe seama focului-Brahman din om.

4. Încercări de răstălmăcire a reprezentărilor simbolice ale lui Brahman

Fuzionarea între Brahman şi simbol

Este o vorbă mare că n-ar trebui să se pună vinul nou în burdufuri vechi. Însă această cerinţă (ca atâtea alte cerinţe ale lui Isus) este prea înaltă, prea excentrică, ţine seama prea puţin de raporturile omeneşti şi de slăbiciunile lor, ca să poată fi împlinită mai mult decât într-un mod aproximativ. Căci este în natura lucrurilor şi am arătat deja[1] că un progres în domeniul religios nu se poate efectua niciodată în formă pură, că mai curând, alături de mai bun, mai nou, trebuie să se păstreze intotdeauna anchilozatul, vechiul, căci apare ca ceva sacralizat. Vom vedea mai târziu cât de mult a fost nevoit şi creştinismul să-şi pună vinul cel nou în vechile burdufuri. Ceva mai liber procedează filosofia, însă eliberarea exterioară nu este încă eliberarea interioară; în cursul dezvoltării noii filosofii de la Cartesius la Kant şi mai departe (cel mai mare din toate războaiele pentru libertate pe care le-a dus omenirea vreodată) ni se aminteşte doar prea adesea de greierele lui Goethe „care mereu zboară şi sare zburând şi tot în iarbă-şi cântă vechiul cântecel".

Ataşamaentul faţă de tradiţie

Nu altfel a fost în India. Acele reprezentări ale lui Brahman ca prāṇa, ākāśa ş.a.m.d. erau fixate prea bine în conştiinţă încât să poată fi pur şi simplu aruncate peste bord - de aici, o serie de încercări de a menţine simbolurile, care erau legate de o reprezentare mai corectă a lui Brahman. Tipic pentru această metodă este, înainte de toate, capitolul din Kauṣ. 3-4. Marea recunoaştere a faptului că Brahman, Ātman, ar fi de căutat în subiectul cunoaşterii, adică în conştiinţă *(prajñā)* - reprezentată mai ales de Yājñavalkya şi tot de el înţeleasă poate mai întâi –, îşi făcuse intrarea în şcolile Sāmavedei[2] şi în şcolile Ṛgvedei care, după cum se deduce din Ait. Ār. 2,1-2, Kauṣ. 2, ţineau cu deosebită tărie la reprezentarea simbolică

---

[1] Mai sus, I, 1, pag. 180.

[2] Chānd. 8,12,4; Kena 1-8.

a lui Brahman ca prāṇa. Dar pe când la Aitareyini noua recunoaştere a lui Brahman ca *prajñā* (conştiinţă) este alăturată nemijlocit acestei reprezentări[1], Kauṣ. Up. încearcă o contopire a celor două prin intermediul egalităţii: *prāṇa = prajñā.* Kauṣ. 3 arată în mod admirabil cum obiectele simţurilor sunt dependente de organele de simţ, iar acestea la rândul lor de conştiinţă *(prajñā, prajñātman);* dar, ca un ton fals, prin întregul lucrării răzbate afirmaţia mereu repetată: „ce însă este prāṇa, acesta este prajñā, iar ce este prajñā, aceasta este prāṇa". Ca unic temei pentru această identificare îndrăzneaţă găsim următoarea explicaţie: „căci amândouă locuiesc în corp unite şi unite se retrag din el"[2].

O încercare similară de a identifica atât *prāṇa* cât şi *ākāśa* cu *ānanda,* beatitudinea, care formează esenţa lui Brahman, găsim în Chānd. 4,10,5: „Brahman este viaţă *(prāṇa).* Brahman este plăcere *(kam = ānanda),* Brahman este întindere *(kham = ākāśa)*"; la care focurile, care împărtăşesc această învăţătură, adaugă explicând: „«Cu adevărat, întinderea, aceasta este plăcerea, iar plăcerea, aceasta este întinderea». Şi tălmăciră cum că Brahman ar fi viaţa şi spaţiul larg."

O contopire încă mai cuprinzătoare a simbolurilor cu esenţa întreprinde foarte complicatul capitol Bṛh. 2,3. Aici sunt distinse „două forme" ale lui Brahman: cel format (muritor, static, care fiinţează) şi cel neformat (nemuritor, dinamic, de dincolo). 1) Brahman cel format este natura materială şi trupul omenesc; esenţa sa sunt soarele şi ochiul. 2) Brahman cel neformat este Vāyu şi Ākāśa, Prāṇa şi spaţiul din om: esenţa sa este Puruṣa din soare şi din ochi. Până aici am fi aşadar în simbolistică. Dar aceasta este depăşită brusc când apoi, prin intermediul faimoasei formule *neti neti* a lui Yājñavalkya şi al Upaniṣadei *satyasya satyam* împrumutate din Bṛh. 2, 1, 20, Puruṣa este făcut egalul incognoscibilului, supraomenescului Brahman.[3] — De o contopire similară se vorbeşte şi în Bṛh. 3,7, unde Vāyu-Prāṇa ca fir al lumii *(sātram)* şi Ātman în calitate de cârmaci interior *(antaryāmin)*

---

[1] Ait. Up. 3 = Ait. Ār. 2,6.

[2] Kauṣ. 3,4.

[3] Vezi detalii în introducere, Upaniṣade, pag. 413.

sunt tratați în aceeași relație, așadar sunt totuși considerați egali. Remarcabilă, căci în ea se exprimă o conștiință pe deplin clară a reprezentării simbolice a lui Brahman prin Vāyu, este rugăciunea învățăcelului: „Venerație lui Brahman! Venerație ție, Vāyu! Căci tu ești Brahman cel vizibil, pe tine vreau a te recunoaște ca Brahman cel vizibil."[1]

În textele ulterioare, *Prāṇa* a devenit ocazional un sinonim al lui *Ātman*, ca în Kāṭh. 6,2, sau este făcut dependent de acesta, ca în Praśna 3,3, unde *Prāna* este desemnat ca reflectare sau umbră *(chāyā)* a lui Ātman[2]. Îi era rezervat spiritului reacționar al lui Maitr. Up. 6,1-8 să reabiliteze *Prāṇa* și *Āditya* și să urmărească identitatea lor precum și felul venerării lor în considerații îndelung meditate.

5. Răstălmăciri și substituiri ale datinilor rituale

Conceperii lui Brahman prin simboluri îi este înrudit faptul că, în cele mai vechi părți ale Upanișadelor, anumite reprezentări și datini rituale mult prea fixate în conștiință sunt în parte răstălmăcite în sensul doctrinei despre Brahman, în parte înlocuite prin noi ceremonii mai corespunzătoare spiritului noii doctrine. Vrem să prezentăm aici pe scurt aspectele principale ale ambelor direcții.

Reinterpretarea ceremoniilor

În caracterul gândirii indiene, care se orienta către cele mai înalte probleme, înainte de a fi în stare să le trateze științific, fie și numai de departe se află explicația faptului că India, mai mult decât oricare altă țară, este țara simbolurilor. Deja în Brāhmaṇe acțiunile rituale individuale sunt tratate adesea ca simboluri, a căror semnificație alegorică asumă un spațiu larg. Dar arena propriu-zisă a acestor interpretări sunt Āraṇyakele. Corespunzător menirii lor predominante, de a oferi lui vānaprastha un înlocuitor pentru majoritatea acțiunilor

[1] Taitt. 1,1 și 1,12.

[2] Poate după Ṛgv. 10,121, 2. Kāṭh. 3,1 și pregătitor pentru „oglindirea" între suflet și organe la adepții sistemului Sāṁkhya.

sacrificiale care nu mai erau executabile, se lasă antrenate în aluzii mistice ale acestora, care îşi află apoi continuarea în cele mai vechi texte ale Upanişadelor. Aici vedem deja ideile fundamentale ale doctrinei despre Ātman apărând în veşminte simbolice şi am putea fi înclinaţi să vedem în consideraţii alegorice de acest tip prima origine a doctrinei upanişadice. Că nu este aşa, că la origine doctrina despre Ātman nu s-a dezvoltat din reprezentări rituale, ci abia ulterior s-a îmbrăcat în acestea, am constatat mai sus din amintirea adesea încă vie în Upanişade că regii, aşadar kṣatryaşi, erau cei de la care brahmanii au preluat mai întâi cele mai importante elemente ale doctrinei despre Ātman, pe care şi le-au însuşit apoi în felul lor, amestecându-le alegoric cu aşa de deplin eterogenele ritualuri.

Această concepţie găseşte o confirmare neaşteptată dar cu atât mai preţioasă în felul în care diversele şcoli vedice au ajuns la noţiunea de Ātman sau de Prāṇa ca precursor al său. Anume, se arată că fiecare Veda porneşte la aceasta de la prestaţia ce îi este proprie, Ṛgvedinii de la *Uktham*, Sāmavedinii de la *Udgītha*, şcoala lui Yajurveda alb de la *Aśvamedha* pentru ca, prin interpretare simbolică, să ajungă la noţiunea de *Prāṇa* sau *Ātman*. Nu este însă admisibil că doctrina despre Ātman ar fi apărut la origine pe atâtea căi paralele între ele, în vreme ce starea de fapt se explică pe deplin pe baza presupunerii că doctrina despre Prāṇa-Ātman a fost preluată de altundeva şi legată de fiecare şcoală, pe cât de bine mergea aşa ceva, cu reprezentările rituale dominante în ea. Vrem să ilustrăm aceasta prin câteva exemple.

Funcţia principală a preotului Ṛgvedei este recitarea lui *Śastram* (cântec de proslăvire), care era ales dintre imnurile Ṛgvedei pentru scopul momentului. „Cel mai frumos, mai glorios, mai plin de putere dintre Śastre însă este *Uktham*"[1]. Acesta este considerat de Aitareyini între diverse alegorii ca egalul Prānei[2], în vreme ce Kauşītakinii identifică *Uktham* cu *Brahman* (înfăptuit în Ṛc, Yajus. Sāman)[3].

---

[1] Kauṣ. 2,6.
[2] Ait. Ār. 2,1-3.
[3] Kauṣ. 2,6.

Aşa cum preoţii Ṛgvedei socoteau pe Uktham, tot astfel preoţii Sāmavedeî considerau drept cea mai înaltă acţîune a lor cântarea *Udgīthei* care, corespunzător cu aceasta, este egalată cu silaba *Om*, cu *Prāṇa*, cu soarele, cu *Puruṣa* din soare şi din ochi[1]. În vreme ce Chānd. 2 pune în paralel întregul *Sāman* - al cărui punct culminant îl formează cântarea *Udgīthei* -, cu tot soîul de raporturi cosmîce şi psihice, în alegorii întru totul asemănătoare se mişcă în prîmele sale părţi Upaniṣad-Brāhmaṇam aparţinând şcolii Sāmavedice a Talavakāraşilor, incluzând Kena-Upaniṣad. — Un rol analog îl joacă pentru preoţii Yajurvedei însărcinaţi cu executarea acţiunilor sacrificiale sacrificiul însuşi, iar între toate înfăptuirile de sacrificiu cel mai înalt este sacrificiul calului *(aśvamedha)*, la care se referă Bṛh. 1,1-2; în cal ar trebui să se vadă universul, în care se transformă Prajāpati, pentru ca să se prezinte apoi pe el însuşi ca ofrandă. Această interpretare alegorică a sacrificîului calului ca univers se găseşte şi în Taitt. Saṁh. 7,5.25, iar în Taitt. Up. 1.5 vraja sacrificării este ruptă într-un alt mod - la cele trei mantre de sacrificiu *bhur, bhuvah, svar*, interpretate ca fiind pământul, spaţiul aerian şi cerul, asociindu-se ca un al patrulea *mahas*, care trebuie să însemne Brahman. De la o altă latură a cultului, de la înălţarea în straturi a altarelor focului sacru, aşa cum se deduce din Kāṭh. I şi Maitr. 1,1, par a fi pornit la interpretările lor alegorice celelalte şcoli ale Yajurvedei. Pretutindeni însă vedem cum reprezentările rituale sunt numai mijloace diferite în funcţie de şcolile vedice, prin care o idee comună tuturor trebuie exprimată în veşmânt alegoric.

Dintre celelalte răstălmăciri alegorice, vrem să mai menţionăm acum doar pe cea a lui *Gāyatrī*, a primului metru vedic după rang, constând din trei picioare (∪_∪_∪_∪_ repetat de trei ori), la care s-a adăugat ulterior un al patrulea imaginar. În această formă cu patru picioare, Gāyatrī este un simbol al lui Brahman cel de asemenea cu patru picioare. De această însuşire de a avea patru picioare a lui Brahman şi de relaţia sa cu cele patru stări ale sufletului (veghe, vis, somn profund şi *turīya*), vom vorbi mai târziu. În simbolizarea

[1] În Chānd. 1.

acestuia prin Gāyatrī, cele două texte principale merg pe căi total diferite. În vreme ce, după Chānd. 3,12, cuvântul Vedei şi toate cele devenite, pământul, trupul, inima şi organele vitale, toate şase constituie numai un picior sextuplu al lui Gāyatrī iar celelalte trei picioare (cu referire la Ṛgv. 10,90, 3) sunt nemuritoare în cer şi apar simbolizate ca spaţiu cosmic, spaţiu al trupului, spaţiu al inimii, după Bṛh. 5,14, este exact invers: trei picioare ale lui Gāyatrī sunt întrupate ca lumi, Vede şi sufluri vitale, în vreme ce numai cel de al patrulea *(turīya)* picior este transcendent şi se manifestă simbolic în soare, ochi, adevăr, energie şi viaţă.

În acest mod, la răspândirea noii doctrine se căuta să se păstreze moştenirile rituale prin tradiţie, făcându-le simboluri ale doctrinei despre Ātman. Curând, însă, s-a mers mai departe şi s-a încercat să se înlăture cele mai importante dintre datinile sacrificiale moştenite, punând în locul lor alte ceremonii referitoare la doctrina despre Ātman. Astfel, în Bṛh. 3,1, celor patru preoţi (Hotar, Adhvaryu, Udgātar, Brahman) li se substituie cele patru forme aparente cosmice şi psihice corespunzătoare ale lui Ātman (ca foc şi vorbire, soare şi ochi, vânt şi respiraţie, lună şi manas) iar în locul recompenselor obişnuite a apărut unirea cu Ātman realizat în univers. În mod similar, în Chānd. 4,16,2, în locul lui Brahman a apărut manasul său iar în locul lui Hotar, Adhvaryu şi Udgātar – Vāc cel întrupat în ei.

Substituirea ceremoniilor

O altă încercare de a ajunge dincolo de serviciul sacrificial constă în aceea că se concepea omul însuşi şi viaţa sa ca o ofrandă. Astfel, în Chānd. 3,16, în locul celor trei tescuiri ale Somei, apar cele trei vârste ale vieţii omului, iar în alt fel, în Chānd. 3,17, actele principale ale sacrificiului Somei sunt înlocuite prin funcţiile foamei, mâncatului, procreării ş.a.m.d. În sens îngust, prin interpretarea diverselor organe şi funcţii ca accesorii şi acte ale sacrificiului, această idee este urmărită în Mahān. 64 şi, mergând încă mai departe, în Prāṇagnihotra- Upaniṣad 3-4.

În rest, în multe din cazurile enumerate, rămâne îndoielnic dacă este vorba de o pură răstălmăcire alegorică a cultului sacrificial încă existent, sau de o înlăturare a acestuia şi o

înlocuire prin raporturi fizice şi psihice. Hotărât, acesta este cazul cu ultimul şi cel mai important fenomen pe care-l mai avem încă de dezbătut aici, înlocuirea lui *Agnihotram* prin *Prāṇa-Agnihotram.*

Agnihotram, constând în ofranda de lapte fiert care era turnat în foc în fiecare dimineaţă înainte de răsăritul soarelui şi în fiecare seară după apusul soarelui, fiind astfel oferit zeilor şi, alături de ei, tuturor fiinţelor, trebuia practicat toată viaţa după întemeierea căminului *(yāvaj-jīvam).* După ce în locul zeilor apăruse *Prāṇa,* care trăieşte în noi toţi, se căuta acum să se înlocuiască Agnihotram sau sacrificiul focului printr-un *Prāṇa-agnihotram,* un sacrificiu făcut în locul Prāṇei. O asemenea [ofrandă], putea fi considerată pur şi simplu neîncetata inspiraţie şi expiraţie, necesară pentru menţinerea vieţii *(prāṇa).* O primă urmă a acestei reprezentări se poate găsi în cuvintele din Bṛh. 1,5,23: „de aceea, trebuie să se respecte doar un legământ: trebuie să inspiri şi să expiri şi să doreşti: «De nu m-ar înhăţa răul, moartea!»"[1].

Mai dezvoltat şi cu o respingere mai clară a cultului Agnihotram se găseşte acest „Agnihotram lăuntric"[2] din Kauṣ. Up. 2,5: „aceste două sacrificii [ale inspiraţiei şi vorbirii, adică, expiraţiei][3] sunt nesfârşite, nemuritoare; căci ele sunt făcute fără încetare în veghe ca şi în somn. Dimpotrivă, celelalte sacrificii sunt muritoare, căci ele constau din lucrări. De aceea, vechii înţelepţi [la care în Upaniṣade se face cu dragă inimă apel ca autoritate şi în ce priveşte ideile noi] nu au sacrificat Agnihotram". — Asemenea respiraţiei, hrănirea propriului trup putea fi concepută şi ca un sacrificiu făcut în focul mistuitor (considerat egalul lui *Agni Vaiśvānara* în Bṛh. 5,9) şi pusă în locul tradiţionalului Agnihotram. Şi aici se găseşte prima urmă a ideii Bṛh. 1.5,2: „căci toate bucatele, pe care [cel care ştie acest lucru] le înghite, el le oferă [lui Ātman şi, prin aceasta,] zeilor".

O prezentare amănunţită a acestui nou tip de Agnihotram se găseşte mai întâi în Chând. 5,19-24. Nu mai era nevoie de

---

[1] Cf. şi Ait. Ār. 3,2,6,8.

[2] *āntaram agnihotram,* cf. şi Kauṣ. Ār. 10.

[3] Cf. Araśna 4,4: „Cele două turnări sacrificiale ale expiraţiei şi inspiraţiei".

un lapte pregătit special pentru ofrandă: „care din bucate îi vin direct la mână, acestea sunt potrivite pentru ofrandă"[1]. Acestea sunt sacrificate în focul *Āhavanīya* al gurii prin faptul că cele cinci ofrande, din care constă acest sacrificiu adus Prāṇei, inspirația, suflul intermediar, expirația, suflul total, suflul ascendent şi, prin intermediul acestora, cele cinci organe de simț corespunzătoare sunt în folosul a cinci zei ai naturii şi a cinci părți de lume[2]; într-un pasaj învecinat, clătirea obişnuită a gurii de dinainte şi de după masă este concepută ca o îmbrăcare a Prāṇei cu apă[3]. Ambele acțiuni, hrănirea şi îmbrăcarea Prāṇei, sunt concentrate, cu referire clară la Chānd. 5,24 şi prevăzute cu aforisme corespunzătoare în Maitr. 6,9. Conform acestui pasaj, obişnuitul Agnihotram pare de asemenea să fi devenit de prisos datorită lui Prāṇagnihotram *(ātman eva yajati)*, pe când în completarea Maitr. 6,34 ambii coexistă, în sensul că *Agnihotram* repus în drepturile sale este interpretat ca *Prāṇagnihotram* „făcut vizibil".

O ultimă etapă în această dezvoltare o marchează Prāṇagnihotra-Up. 1-2 care, după cum se pare (cf. introducerea de acolo), presupune toate pasajele menționate mai înainte, explică obişnuitul Agnihotram ca fiind de prisos şi prescrie pentru Prāṇagnihotram un ritual expus până la detaliu.

---

[1] Chānd. 5,19,1.

[2] Mai detaliat, Upanişade pag. 146 şi urm.

[3] Chānd. 5.2.2.; cf. şi Bṛh. 6,1,14.

IV. BRAHMAN ÎN SINE

1. Observație preliminară

Brahman ca Saccidānanda

În Vedānta de mai târziu, Brahman este caracterizat prin concentrarea celor trei determinații esențiale ale sale ca *saccidānanda,* adică, ca „ființă *(sat),* spirit *(cit)* şi beatitudine *(ānanda)".* Acest nume nu se găseşte încă în Upanișade, cu excepția celor mai târzii şi nu este încă de găsit nici la Bādarāyaṇa şi Śaṅkara. Putem însă urmări bine în Upanișade treptele care au condus la el, prin faptul că meditația asupra lui Brahman, în măsura în care se eliberează de reprezentările simbolice, se concentrează tot mai mult în jurul acestor trei noțiuni, după cum apoi ici şi colo se încearcă deja şi o reunire a acestora. Astfel, la încheierea marii sale dispute cu nouă interlocutori, când li se adresează tuturor, Yājñavalkya explică: „Brahman este beatitudine şi cunoaştere"[1]; iar în secțiunea următoare[2], unde reduce în acelaşi fel la justa lor valoare şase forme simbolice de reprezentare, apar ca determinări ale esenței divine, alături de alte trei, şi *satyam, prajñā* şi *ānanda.* Încă şi mai mult se apropie de caracterul formulei mai târziu obişnuite, Taitt. 2,1, unde într-un citat în versuri pus în fruntea expunerii, se spune:

Primele urme ale acestui nume în Upanișade

Ca realitate, cunoaştere, infinit *(satyam, jñānam, anantam).*
Cel care îl cunoaşte astfel pe Brahman,
Ascuns în cavitatea [inimii] şi în spațiul cel mai de sus,
Acela obține împlinirea tuturor dorințelor
În comuniune cu Brahman, autoateştiutorul.

Deoarece aici, în introducerea la Ānandavallī, o referire la Brahman ca *ānanda* (beatitudine) ar fi fost foarte la locul ei,

[1] *vijñānam ānandam brahma* - Bṛh. 3,9, 28.
[2] Bṛh. 4,1.

în vreme ce nu era nici un motiv special să se caracterizeze Brahman ca *ananta* (nesfârşit) tocmai aici, unde se insistă îndeosebi asupra faptului că locuieşte în inimă, am făcut presupunerea[1] că *anantam* ar putea fi o străveche formă greşită a lui *ānandam*, sacralizată după aceea prin tradiţie şi produsă întrucât cele trei atribute erau considerate la nominativ, ceea ce pentru *ānandam* este foarte neobişnuit. Dacă acest lucru este admisibil, am avea aici cea mai veche apariţie a faimoasei formule de după aceea. Fireşte, greutatea temeiurilor noastre este diminuată prin faptul că, după cât se pare, avem în faţă un citat care, ca atare, nu este nevoie să fie atât de precis de acord cu conţinutul celor ce urmează; şi totuşi, este greu de înţeles de ce, ţinând seama de generalitatea citirii *anantam*, trebuia să se păstreze pe lângă aceasta o tradiţie a lui *ānandam* (în *Saccidānanda)*.

O reunire a tuturor celor patru atribute menţionate se găseşte în destul de târzia Upaniṣadă Sarvopaniṣatsāra, No. 21[2], unde Brahman este definit ca „real, cunoaştere, infinit, beatitudine"[3]. Urmează mai departe o explicaţie a acestor patru noţiuni şi apoi se spune: „Cel a cărui caracteristică sunt aceste patru calităţi esenţiale [fiinţare, cunoaştere, infinitudine, beatitudine] şi care dăinuie statornic în spaţiu, timp şi cauzalitate *(deśa-kāla-nimitteşu)*, se numeşte supremul Ātman sau supremul Brahman desemnat prin cuvântul «acela» [în *tat tvam asi]"*. Vedem apărând astfel formula *Sac-cid-ānanda* care, ca atare, (abstracţie făcând de Taitt. 2,1) apare mai întâi în Nṛsimhottaratāp. 4.6.7 şi Rāmapūrvatāp. 92, Rāmottaratāp. 2.4.5[4] iar pe viitor este întrebuinţată de nenumărate ori. Şi noi le putem utiliza pe acestea ca lucrări de specialitate pentru a aduna sub titlurile: Brahman ca *sat,* ca *cit* şi ca *ānanda* cele mai esenţiale reprezentări ale Upaniṣadelor. După aceasta, va mai fi încă de tratat în acest

Prima apariţie a lui ***Saccidānanda***

---

[1] Up. pag. 225.

[2] Up. pag. 626.

[3] *satyam, jnānam, anantam, ānandam brahma,* pentru care codicele क cu referire clară la Taitt. 2.1 şi Bṛh. 3,9.28, citeşte: *satyam jñānam anantam brahma, vijñānam ānandam brahma.*

[4] Upaniṣade pag. 787. 791. 793; 817. 820. 823. 826.

capitol despre natura contradictorie a lui Brahman şi despre incognoscibilitatea sa.

2. Brahman ca cel-ce-fiinţează şi ca cel-ce-nu-fiinţează (*sat* şi *asat*), ca realitate şi ca nonrealitate (*satyam* şi *asatyam*)

Brahman nici fiinţând, nici nefiinţând

Deja în Ṛgv. 10.129,1[1] se spune, cu un grad de luciditate filosofică admirabil pentru acele vremuri antice, despre starea originară a lucrurilor, despre fiinţa primordială, aşadar despre Brahman în sensul de mai târziu că, pe atunci, ar fi fost *na asad, na u sad* „nici cel ce fiinţează, nici cel ce nu fiinţează". Primul nu, căci ceva nefiinţând nu este şi nu a fost niciodată, ultimul nu, căci realitatea empirică şi cu ea noţiunea numai din ea abstrasă a „fiinţândului" trebuie contestată fiinţei primordiale. Însă, deoarece metafizica a trebuit să-şi extragă toate noţiunile şi denumirile din realitatea empirică, la care este limitat cercul reprezentărilor noastre şi doar le-a transformat corespunzător necesităţilor sale, este natural aşadar că, în decursul timpului, vedem principiul lucrurilor, Brahman, desemnat când ca cel ce fiinţează (nonempiric), când ca cel ce nu fiinţează (empiric).

Brahman ca cel nefiinţând

Acest din urmă lucru s-a întâmplat în două mituri ale creaţiunii prezentate deja[2]: „Nu fiinţa, într-adevăr, la început această lume. Deoarece ei spun: ce era această nefiinţă?"[3] ş.a.m.d., iar: „Această lume, într-adevăr, la început nu era deloc. Nu era cer, nu era pământ, nu era spaţiu atmosferic. Această nefiinţă fiinţând avu o dorinţă: aş vrea să fiu!"[4] ş.a.m.d. Tot astfel în câteva pasaje din Upaniṣade: „Această lume la început era inexistentă; acest [inexistent] era ceea ce fiinţa. Ea zămisli. Atunci se dezvoltă un ou"[5] ş.a.m.d.; sau versetul:[1]

---

[1] Vezi mai sus 1,1,121.
[2] Vezi mai sus 1,1, pag. 199-202.
[3] Satap. Br. 6.1,1,1.
[4] Taitt. Br. 2.2.9.1.
[5] Chānd. 3,19,1.

Nu ființa la început acesta;
Din el a apărut cel ce ființează.
El s-a creat pe sine însuşi din sine însuşi,
Încât se cheamă „bine făcut".

Cuvintele precedente arată clar cum trebuie înțeles acest lucru, căci mai întâi este citat versetul „oarecum, nu este neființând acela care îl ştie pe Brahman ca neființând" iar apoi se expune mai departe cum Brahman face lumea şi, în calitatea ei de ceva existent, real, îi stă înainte ca cel (empiric) nonexistent, nonreal. „După ce a făcut-o, a intrat în ea. După ce a intrat în ea, era

Ființând şi de dincolo de lumea asta *(sat* şi *tyat)*,
Exprimabil şi inexprimabil, întemeiat şi fără de temei,
Conştiință şi inconştient,
Realitate şi irealitate.

Ca realitate, el a devenit tot ce există; căci aceasta numesc ei realitate *(tat satyam iti ācakṣate)*". În mod asemănător. Bṛh. 2,3,1 face deja distincția: „într-adevăr, există două forme ale lui Brahman, anume:

cel cu chip şi cel fără chip,
cel muritor şi cel nemuritor,
cel static şi cel dinamic,
cel ființând şi cel de dincolo de lumea asta *(sat* şi *tyam)*".

Acest pasaj, în pofida caracterului compilatoriu al capitolului, al cărui început îl formează, face o impresie mai veche şi poate se ataşează la pasajul din Taittirīya, dezvoltând ideea mai departe prin faptul că pune într-un mod mai clar în fața lumii ca ceva existent, exprimabil, întemeiat, conştient, real pe Brahman ca cel de dincolo de această lume, inexprimabil, neîntemeiat, inconştient, ireal. Cu aceasta, este aplanată disputa care, pe atunci, se poate să fi agitat spiritele, dacă lumea ar fi apărut din cel ce ființează sau din cel nu ființează şi asupra căreia pasajul Chānd. 6,2.1 (mult mai

[1] Taitt. 2,7.

vechi) oferă o privire: „Fiind, o, dragule, numai acesta era la început, unul numai şi fără de pereche. Ce-i drept, spun unii că, la început, acesta ar fi fost nefiind, unul numai şi fără de pereche; din acest nefiind s-ar fi născut cel ce fiinţează. Dar cum ar putea fi aşa, o, dragule? Cum s-ar putea naşte din cel nu fiinţează cel ce fiinţează? Aşadar, o, dragule, mai curând fiind era acesta la început, numai unul şi fără de pereche".

Brahman ca Cel-ce-fiinţează

Corespunzător acestei luări de poziţie, în expunerea următoare din Chānd. 6, Brahman este numit de regulă *sat* „cel ce fiinţează" sau *satyam* „realitatea".

Brahman ca satyam

Asemănător cu *sat*, în acest dublu sens, este întrebuinţat şi cuvântul *satyam* (realitate). În vreme ce acesta, în mai sus menţionatul paragraf din Chānd. 6, înseamnă[1] şi apare chiar cu acest sens şi în Bṛh. 5,4, dimpotrivă, în aceeaşi Upanişadă[2] *satyam* este realitatea empirică iar Brahman, în contrast cu aceasta, este *satyasya satyam*, ceea ce în această realitate este singurul veritabil real: „Numele său secret *(upaniṣad)* este «realitatea realităţii»; anume spiritele vitale *(prāṇāḥ)* sunt realitatea, iar el este realitatea lor". Aceleaşi cuvinte revin în Bṛh. 2,3,6; că aici ele sunt împrumutate[3], rezultă şi din aceea că menţionarea realităţii empirice ca „spiritele vitale" *(prāṇāḥ)* era justificată prin cele precedente numai în Bṛh. 2,1,20, nu şi în Bṛh. 2,3,6.

Tot ca în aceste pasaje, *satyam* înseamnă realitatea empirică şi în Bṛh. 1,6,3: „Acesta este cel nemuritor, învăluit de realitate *(amṛtaṁ satyena channam)*: Prāṇa anume este nemuritorul, nume şi formă sunt realitatea; de către acestea este învăluit acel Prāṇa". Cuvintele *amṛtaṃ satyena channam* par să fie una din acele vechi formule secrete acompaniate de explicaţia lor, în care presupuneam deja[4] cea mai veche formă a Upanişadelor. Deoarece contrariul lui *satya* (adevărat) este de obicei *anna* (neadevărat), este perfect de conceput că, într-o altă tradiţie, formula a asumat forma *anṛtaṃ satyena channam*. Aceasta ar explica ciudatul joc care se face în Bṛh.

---

[1] Îndeosebi în faimoasa formulă: *tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi.*

[2] Bṛh. 2,1,20 (= 2,3,6).

[3] Aşa cum presupuneam deja, Up. pag. 413.

[4] Vezi mai sus, pag. 18.

5,5.1 cu cuvântul *satyam:* „Acesta constă din cele trei silabe *satyam;* o silabă este *sa,* alta este *ti,* a treia este *yam.* Prima şi ultima silabă sunt adevărul *(satyam),* la mijloc este neadevărul *(anṛtaṃ):* acest neadevăr este încadrat din ambele laturi de adevăr *(anṛtaṃ ubhayataḥ satyena parigṛhītam);* prin aceasta, el dobândeşte o existenţă veridică" (prin Brahman îşi capătă lumea realitatea). Într-un alt mod sunt interpretate cele trei silabe în Chând. 8,3,5, *sa* ca cel nemuritor, *ti* ca cel muritor iar *yam* ca reunirea celor două *(yam, yacchati)* şi, din nou altfel, în Kauş. 1,6, în cuvântul *satyam,* silaba *-tyam* este raportată la zei şi la suflurile vitale (natura exterioară şi cea interioară) iar silaba *sat-* la „cel ce fiinţează", diferit de zei şi de suflurile vitale (superior acestora).

Brahman mai presus de fiinţând şi de nefiinţând

Pentru Upanişadele ulterioare, chestiunea litigioasă, dacă Brahman ar fi cel fiinţând (nonempiric) sau cel nefiinţând (empiric), nu mai are nici o semnificaţie. Brahman este deasupra tuturor contrastelor, deci şi a acestuia; el nu este „nici fiinţând, nici nefiinţând" (Švet. 4,18), el este „mai presus de ce este şi de ce nu este" (Muṇḍ. 2,2.1), el cuprinde în sine realitatea empirică, imperiul neştiinţei şi realitatea eternă, imperiul ştiinţei Švet. 5,1:

> Două sunt în eternul, nesfârşitul, supremul Brahman
> Latent incluse, ştiinţa şi neştiinţa;
> Trecătoare-i neştiinţa, eternă ştiinţa
> Cel care, totuşi, de ea dispune ca stăpân, e altul.

3. Brahman ca gândire, conştiinţă (*cit*)

Eroarea intelectualismului

Ideea de *Ātman* indica faptul că principiul lucrurilor ar trebui căutat mai întâi şi înainte de orice în propriul interior. Interiorul omului nu este însă accesibil în acelaşi mod ca exteriorul său. În timp ce înfăţişarea exterioară ca trup, cu toate organele şi funcţiile sale, se prezintă desluşit şi, atât după forma exterioară cât şi după jocul corelat al oaselor şi ligamentelor, tendoanelor, muşchilor şi nervilor, este deschisă considerării

din toate laturile, cunoaşterea interiorului nostru este foarte limitată şi unilaterală. Nu putem simţi nemijlocit din interior întreaga stare a organelor şi funcţiilor trupului, aşa cum îl vedem din exterior. Mai curând, interiorul nostru se aseamănă cu o casă mare cu multe apartamente, coridoare şi camere, din care numai o parte este luminată de lumina ce arde la etajul de sus, în vreme ce tot restul rămâne în întuneric, dar nu este mai puţin real şi prezent din această pricină. La prima intrare într-o asemenea casă, s-ar putea uşor produce impresia greşită că lumina ar forma punctul central al casei, că încăperile acesteia s-ar întinde numai până unde ar ajunge iluminaţia datorită acelei lumini şi că tot restul, deoarece nu este vizibil, trebuie considerat ca absolut inexistent. Pe aceasta se bazează faptul că spiritul omenesc dedat filosofării în India, Grecia şi în epoca modernă, în stranie concordanţă, a căzut în eroarea pe care o putem caracteriza, succint, prin cuvântul *intelectualism* şi care constă în a crede că esenţa cea mai lăuntrică a omului şi a lumii, Brahman, principiul, divinitatea, ar putea avea o asemănare sau analogie sau identitate oarecare cu ceea ce noi găsim în calitate de conştiinţă, de cugetare, de spirit aici „îndărătul a omului smintitei frunţi".

Totuşi, oricum am judeca valoarea acestei reprezentări, în orice caz, întreaga dezvoltare filosofică de la Platon şi Aristotel până în prezent, cu puţine excepţii, este dominată de ideea că esenţa sufletului şi, în corelaţie cu aceasta, esenţa lui Dumnezeu ar fi de conceput ca ceva înrudit sau analog gândirii omeneşti, ca raţiune, ca spirit, ca inteligenţă. Şi aşa cum în filosofia occidentală originea acestei idei poate fi urmărită înapoi până la Xenofanes (*οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει*) şi Parmenide (*τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκ ἐν ἐστι νόημα*), tot aşa în India Yājñavalkya este cel de al cărui nume se leagă, dacă nu paternitatea, cel puţin cea mai importantă reprezentare a aceleiaşi idei; toate opiniile sale expuse în Bṛhadāranyaka-Upaniṣad converg spre convingerea că Brahman, Ātman, ar fi subiectul cunoaşterii din noi (şi tocmai de aceea, aşa cum vom vedea mai târziu, incognoscibil).

Ātman ca obiect al cunoaşterii după Yajñavalkya

Astfel, în Bṛh. 3,4, el este poftit de Uṣasta să explice „Brahman cel imanent, nu cel transcendent, care, ca suflet, este în interiorul oricui". Ca răspuns, el se referă la suflet, care în experiență se manifestă ca principiu al vieții prin inspirație, expirație, suflu intermediar, suflu ascendent. La obiecția că prin aceasta se referă numai la lucru, însă nu dă o explicație a acestuia, el replică: „Nu-l poți tu vedea pe cel care vede vederea, nu-l poți tu auzi pe cel care aude auzul, nu-l poți tu cunoaşte pe cel care cunoaşte cunoaşterea. El este sufletul tău, care este în interiorul oricui". Iar spre confirmarea faptului că cel caracterizat aici de el ca subiect al cunoaşterii nu constituie numai esența sufletului ci, în acesta şi împreună cu el, esența divinității, el adaugă: „Ce este diferit de el, acesta e plin de durere".

De aceea, în Bṛh. 3,8,11, el îşi încheie descrierea ființei atotputernice, purtând în sine şi stăpânind spațiul şi, împreună cu el, întreaga lume, cu cuvintele: „Într-adevăr, o Gārgī, acest nepieritor vede fără să fie văzut, aude fără să fie auzit, înțelege fără să fie înțeles, cunoaşte fără să fie cunoscut. În afară de el, nu se află nimeni care să vadă, în afară de el, nu se află nimeni care să audă, în afară de el, nu se află nimeni care să cunoască. Într-adevăr, în aceste nepieritor este întreţesut şi împletit spațiul, o Gārgī". (După Kant, el este inerent subiectului cunoaşterii).

În învățătura pe care i-o dă Maitreyīei în Bṛh. 2,4,11, Yājñavalkya îl compară pe Ātman cu oceanul. Aşa precum acesta este locul de împreunare a tuturor apelor, tot aşa este Ātman, ca ochi, locul de împreunare a tuturor formelor, ca ureche, a tuturor sunetelor, ca nas, a tuturor mirosurilor ş.a.m.d. Pentru justețea interpretării noastre a acestui pasaj ar putea vorbi mai întâi Bṛh. 1,4,7: „ca respirând, el se cheamă respirație, ca vorbind vorbire, ca văzând ochi, ca auzind ureche, ca înțelegând minte; toate acestea sunt numai nume pentru acțiunile sale"; apoi Chānd. 8,12,4: „Când ochiul se îndreaptă spre spațiul cosmic, spiritul din ochi este cel care o face, ochiul [însuşi] serveşte [numai] pentru vedere; iar cel care vrea să miroasă, acela este Ātman, nasul serveşte numai la mirosit; iar cel care vrea să vorbească, acela este Ātman, vocea serveşte numai pentru a vorbi; iar cel care vrea să au-

dă, acela este Ātman, urechea serveşte numai la auzit; iar cel care vrea să înţeleagă, acela este Ātman, mintea este ochiul său divin; cu acest ochi divin, mintea, el zăreşte acele desfătări şi se bucură de ele".

Dacă ne gândim că această idee se leagă aici la cele precedente destul de nemijlocit iar mai ales în cercul ideatic al Chāndogyei stă izolată, în timp ce pentru Yājñavalkya ea formează punctul central al întregii sale gândiri, apare probabil că a fost împrumutată de acolo aici. Acelaşi lucru ar trebui să fie valabil pentru întreaga expunere din Kauş. 3, în care se descrie în detaliu dependenţa obiectelor simţurilor de organele de simţ şi a acestora la rândul lor de *prajñātman* (explicat din nou ca fiind identic cu Prāṇa), „Sinele conştiinţă", la care Kauş. 3,4, ca ecou apropiat la pasajul citat mai sus, se referă: „Ca ochi, în el sunt turnate toate formele, prin ochi el obţine toate formele; ca ureche, în el sunt turnate toate sunetele, prin ureche el dobândeşte toate sunetele" ş.a.m.d.

Yājñavalkya îşi dezvoltă în modul cel mai grandios teoria despre Ātman **ca subiect al cunoaşterii** stăruind nestrămutat în veghe, vis, somn adânc, moarte, transmigraţia sufletului şi eliberare în incomparabilul paragraf Bṛh. 4,3-4. Aici, regele Janaka pune mai întâi întrebarea: „Ce îi serveşte omului ca lumină?" Yājñavalkya dă un răspuns pe ocolite: *soarele îi serveşte ca lumină. — Dar când acesta* a apus? — Luna. — Iar când a apus şi ea? — Focul. — Iar când şi acesta e stins? — Vocea. — Iar când şi aceasta a amuţit? — „Atunci serveşte el însuşi *(Ātman)* ca lumină." — „Ce este un Sine?" — „El este între organele vitale spiritul constând în cunoaştere, luminând lăuntric în inimă." Mai departe se descrie cum acest spirit, rămânând acelaşi, străbate în stare de veghe şi în vis această lume, în somn profund şi în moarte lumea lui Brahman; cum, în stare de veghe, el priveşte binele şi răul acestei lumi, fără a fi atins de aceasta, „căci nimic nu se lipeşte de acest spirit" (subiectul cunoaşterii stă în faţa oricărui *ce* obiectiv, ca un altul); cum îşi construieşte sie însuşi în vis o lume, „căci el este creatorul"; cum în sfârşit, în somnul profund, fără vise, cu sinele de natura cunoaşterii, *prājña ātman*, adică, subiectul absolut al cunoaşterii, încolăcit în jurul său,

nu are conştiinţa obiectelor şi totuşi nu este inconştient: „dacă atunci nu vede, el vede totuşi, deşi nu vede; căci pentru cel care vede nu este nici o întrerupere a vederii, deoarece este nepieritor; dar nu există nici un altul în afara lui, nici un altul de el deosebit, pe care l-ar putea vedea"[1].

Mai departe, pasajul de mai sus[2] descrie cum, la venirea morţii, toate forţele vitale se adună în jurul subiectului cunoaşterii pentru ca, împreună cu el, să se mute într-o nouă întrupare: „deoarece a devenit unu, el nu vede, după cum spun ei" (în realitate, el continuă să vadă mereu); şi cum, în sfârşit, după dobândirea eliberării, trupul este lepădat ca o piele de şarpe, „însă cel fără de corp, cel nemuritor, viaţa este numai Brahman, este doar lumină" (adică, subiect al cunoaşterii). „Într-adevăr", se spune în încheiere, „acest mare nenăscut Sine este, între organele vieţii, cel **constând din cunoaştere**".

Această identitate a lui Brahman cu subiectul cunoaşterii, care domină cercul ideatic al lui Yājñavalkya, îşi găseşte expresia cea mai categorică într-o modificare (fireşte mai târzie) a parabolei bulgărelui de sare din Bṛh. 4,5,13[3]: „Cu aceasta este ca şi cu bulgărele de sare , care n-are interior şi exterior [deosebit], ci constă cu totul şi cu totul din gust; aşadar, într-adevăr, nici acest Ātman n-are interior şi exterior [deosebit], ci constă cu totul şi cu totul din cunoaştere".

Ātman ca subiect al cunoaşterii după texte ulterioare

Cât de profund a acţionat această idee a lui Yājñavalkya despre Brahman ca subiect al cunoaşterii vedem din aceea că domină întreaga dezvoltare următoare, aşa cum vrem să mai demonstrăm încă pe scurt.

Este de amintit aici mai întâi caracterizarea lui Brahman ca „lumină a luminilor"[4]; această expresie nu este nimic altceva decât o concentrare a ideii dezvoltate mai sus că, atunci

---

[1] Bṛh. 4,3,23. Cf. pasajul înrudit, Bṛh. 2,1,17-20, după care, la culcare, toate prāṇele (ochi, ureche ş.a.m.d.) intră în Ātman iar la deşteptare toate spiritele vitale, lumile, zeii şi fiinţele ţâşnesc din nou din el ca scânteile din foc.

[2] Bṛh. 4,4,1 urm.

[3] Conţinută în formă primordială în Bṛh. 2,4,12.

[4] *jyotiṣām jyotis*, în Bṛh. 4,4,16 şi preluată de acolo în Muṇḍ. 2,2,9. Bhag. G. 13,17.

când soarele, luna şi focul nu mai luminează, Ātman este propria sa lumină. Aici îşi află explicaţia şi minunatul verset ce apare de trei ori la diferite şcoli[1]:

> Colo nu luminează nici soarele, nici luna, nici a stelelor lucire
> Nici fulgerele-acelea, necum focul pământesc.
> Pe el, ce singur străluceşte, îl reflectă restul tot,
> Întreaga lume de la strălucirea sa luceşte.

Situarea sa originală este în Kāthaka-Upaniṣad, care îşi manifestă şi altfel de multe ori[2] dependenţa de Bṛh. 4,3-4. Despre Chānd. 8,12,4 a fost deja vorba mai sus; iar când, în faimosul pasaj Chānd. 8,3,4 şi 8,12,3[3], se spune că sufletul, în somnul profund, s-ar ridica din acest trup, ar intra în **lumina supremă** *(paraṁ jyotis)* şi ar apărea prin aceasta în **formă proprie**, în caracterizarea propriu-zisă a lui Brahman ca *paraṁ jyotis* ar putea fi o reminiscenţă a ideii lui Yājñavalkya despre Ātman care, ca subiect al cunoaşterii, este propria sa lumină.

Ziua veşnică a lui Brahman

Apropiată de aceasta şi de dată veche şi în India este concepţia lumii divine ca imperiu al luminii eterne în contrast cu întunericul acestui pământ[4]. Această reprezentare s-a contopit de aici încolo cu ideea filosofică, că Ātman, ca subiect al cunoaşterii, este propria sa lumină, ajungându-se la opinia curentă despre *ziua eternă a lui Brahman*. Astfel, poate deja în Chānd. 3,11, se descrie cum soarele, după scurgerea a treizeci şi una de perioade ale lumii, „nu va mai răsări, nici nu va mai apune, ci va rămâne pe loc în mijloc numai şi singur"; cum însă, pentru cel care ştie, această stare este atinsă încă de acum, aceasta este, pentru el, o zi perpetuă *(sakṛd-divā ha eva asmai bhavati)*. Mai departe în Chānd. 8,4,2, Brahman este comparat cu o punte: „De aceea, într-adevăr, noaptea şi ea, când trece peste această punte, se preschimbă în zi, căci luminoasă este o dată pentru totdeauna *(sakṛd-vibhāta)* această

---

[1] Kāth. 5,15, Śvet. 6,14, Muṇḍ. 2,2,10.

[2] Cf. Kāth. 4,3-5. 5,8.

[3] Cf. Maitr. 2,2. Brahma-Up. 1, pag. 681.

[4] Cf. maximele citate în Bṛh. 1,3,28. Chānd. 3,17,6.

lume a lui Brahman" (care este în inimă). Pe aceasta se bazează următoarele pasaje:

Švet. 4.18: „întunericul cedează, acum nu mai este zi, dar nici noapte";

Maitr. 6,24: „când se străpunge întunericul [neştiinţei], se ajunge la cel neîmpovărat cu beznă; iar cine a străpuns astfel pe acel cu ea împovărat, acela l-a văzut, comparabil cu un cerc licărind de scântei, pe Brahman de culoarea soarelui, plin de putere, de dincolo de beznă, care străluceşte în soarele acela, ca şi în lună, în foc, în fulger";

Nādabindu 17: meditaţia despre Om conduce sus de tot „la eterna ziuă a lui Brahman, din care luminilor este obârşie";

Kaṇṭhaśruti 2: „pentru el (pentru saṁnyāsin) nu există zi şi noapte; de aceea s-a zis şi de Ṛşi «căci este o dată pentru totdeauna zi»"[1]:

Gaudapāda (comentariu la Māṇḍūkya) 3,35: în Yoga, spiritul devine „cu totul numai lumină a cunoaşterii, cel etern, făr' de somn şi făr' de vis, cel fără nume şi formă, prinzând cu unu să strălucească[2], atotştiutor, — nici o venerare nu-l mai priveşte!"

şi ib. 4.81; „Eternul cel fără de somn, fără de vis îşi este atunci lui însuşi lumină[3]; această fiinţă, această esenţă în sine este pentru totdeauna lumină"[4].

Că Ātman ar fi subiectul cunoaşterii din noi şi prin aceasta n-ar fi obiect de venerație, se insistă şi în versetele introductive ale Kena-Upaniṣadei. Aici, imediat după un verset care se prezintă în două forme foarte deosebite în Bṛh. 4,4,18 şi Kena 2, care cere să se cunoască ochiul numai ca ochi, urechea numai ca ureche ş.a.m.d.[5] şi ar trebui lăsate în urmă ca simple instrumente[6], se expune mai departe că vorbirea, gândul, ochiul, urechea şi simţul mirosului nu ajută la a-l percepe pe Brahman, ci ele însele, ca obiecte, sunt percepute de Brahman ca subiect (Kena 2-8).

---

[1] Chānd. 3,11,3.
[2] Chānd. 8,4,1.
[3] Bṛh. 4,3,14. Kāth. 5,15.
[4] Chānd. 8,4,1.
[5] Bṛh. 4,4,18.
[6] Kena 2, cf. cu explicaţia Chānd. 8,12,4. Kauṣ. 3,8.

Identificarea între prajñā şi prāṇa

Convingerea că Ātman ar fi subiectul cunoaşterii şi-a găsit în sfârşit intrarea şi în şcolile Ṛgvedei, deşi acestea obişnuiesc să-l glorifice pe Ātman mai ales ca *Prāṇa* sau *Puruṣa* (în sensul din Ṛgv. 10,90). După aceasta urmează, destul de nemijlocit, învăţătura că Ātman n-ar fi acela cu care se vede, se aude, se miroase, se vorbeşte, se gustă (organul de simţ), ci numai şi numai conştiinţa *(prajñā):* „Ce este această inimă şi manas, meditaţia, imaginaţia, cumpănirea, născocirea, priceperea, inspectarea, decizia, dorinţa, durerea, amintirea, reprezentarea, forţa, viaţa, dragostea, voinţa? — acestea toate sunt nume ale conştiinţei". Toţi zeii, toate elementele, toate fiinţele, „tot acesta este cârmuit de conştiinţă, întemeiat în conştiinţă; de conştiinţă este cârmuită această lume, conştiinţa este temeiul său, conştiinţa este Brahman".

Cumva altfel procedează cea de a doua din şcolile Ṛgvedei, Kauṣ. 3 şi 4. Aici, concepţia adusă din afară a lui Brahman ca *Prāṇa* se contopeşte cu noua cunoaştere a lui Brahman ca *Prajñātman* (Sine conştiinţă) prin aceea că, într-o excelentă demonstrare a dependenţei tuturor lucrurilor şi organelor de simţ de conştiinţă, se repetă necontenit afirmaţia: „ce este Prāṇa, aceasta este Prajñā, şi ce este Prajñā, aceasta este Prāṇa". Această omologare a unor noţiuni atât de eterogene pare să demonstreze că doctrina despre Brahman ca subiect al cunoaşterii *(prajñā)* la Kauṣītakini şi, la fel de bine, la Aitareyini, se bazează pe împrumut şi a fost preluată probabil din cercul ideatic al lui Yājñavalkya.

Ātman ca sāksin

În filosofia ulterioară, această doctrină a luat forma concepţiei lărgite a lui Brahman sau Ātman ca „spectator" *(sākṣin)* care, în continuare poate la Bṛh. 4,3,32 *(salila),* se găseşte mai întâi în Śvet. 6,11 *(sākṣin)* şi în Praśna 6,5 *(paridraṣṭar);* alte informaţii sunt date în indexul Upaniṣadelor sub cuvântul „spectator".

4. Brahman ca beatitudine *(ānanda)*

Despre pesimism

O caracteristică esenţială a celei mai profunde conştiinţe religioase este aceea de a

Acest pasaj (ca şi pasajul paralel Kauṣ. 4,19) pare să trimită la descrierea detaliată a somnului profund din Bṛh. 4,3,19-33, care nu stabileşte încă numărul canalelor subtile, oferă cheia la *atighnīm ānandasya* în supralicitarea beatitudinii şi face în totul impresia (abstracţie făcând de interpolări) unei primordialităţi maxime. Aici, după caracterizarea somnului profund ca stare „în care el, adormit, nu mai simte nici o poftă şi nu mai priveşte nici o imagine onirică" şi după menţionarea canalelor subtile, se descrie trecerea de la conştiinţa de vis la conştiinţa de somn profund — de la conştiinţa de a fi acesta şi acela, la conştiinţa de a fi totul *(aham eva idaṁ sarvo 'smi)*, prin care subiect şi obiect coincid — şi apoi se spune:

„Aceasta este forma sa esenţială, în care este mai presus de dorinţă, slobod de rău şi fără teamă. Căci aşa precum cineva, în jurul căruia s-a încolăcit o femeie iubită [sensul originar al lui *ānanda*], nu are conştiinţă de ce este afară sau înăuntru, tot aşa şi spiritul, cu Sinele de natura cunoaşterii (*prājñena ātmanā*, adică Brahman) încolăcit în juru-i, n-are conştiinţă de ce este afară sau înăuntru. Aceasta este forma sa esenţială, în care el este cu dorinţa potolită, însăşi dorinţa sa, fără dorinţă, de mâhnire despărţit. Atunci tatăl nu este tată şi mama nu este mamă, lumile nu sunt lumi, zeii nu sunt zei, Vedele nu sunt Vede" ş.a.m.d.. toate contrastele au încetat, „atunci nu este contact cu binele şi nu este contact cu răul, atunci el şi-a înfrânt toate chinurile inimii".

Această stare este descrisă mai departe ca cea a unei pure cunoaşteri, a unei existenţe a subiectului fără obiect[1], iar apoi se spune: „Acesta este ţelul său suprem, aceasta este fericirea sa cea mai mare, aceasta este lumea cea mai înaltă, aceasta este beatitudinea sa supremă; printr-o mică părticică numai a acestei beatitudini îşi au viaţa lor celelalte creaturi". Pentru explicarea acestei fraze, se arată în sfârşit[2] printr-o urcare pe şase (Taitt. 2,8 zece) trepte, cum beatitudinea omenească supremă este numai o bilionime (Taitt. 2,8 a suta

[1] Cf. *νόησις νοήσεως*.

[2] Afirmaţie făcută probabil pentru prima oară aici, preluată şi dusă mai departe în Taitt. 2,8.

parte dintr-o trilionime) din beatitudinea în lumea lui Brahman (Taitt. 2,8 din beatitudinea lui Brahman): „iar aceasta este beatitudinea supremă, aceasta este lumea lui Brahman" (care se află în inimă).

Somnul profund ca bază a doctrinei despre Brahman ca beatitudine

În acest pasaj din Bṛhadāraṇyaka, avem clar în fața ochilor geneza doctrinei despre Brahman ca beatitudine. Întregul pasaj tratează despre somnul profund şi-l descrie pe acesta, pe de o parte, ca pe o unificare cu Brahman, pe de altă parte, ca pe o stare de beatitudine supremă, de nedepăşit, până când, în cuvintele concluzive: „aceasta este beatitudinea supremă, aceasta este lumea lui Brahman", se produce identificarea lui Brahman cu beatitudinea. Că prin „lumea lui Brahman" nu este de înțeles lumea lui Brahman, ci Brahman ca lume (nu *brahmaṇo lokaḥ*, ci *brahma eva lokaḥ*), este un fapt pe care comentatorul l-a remarcat deja cu justețe[1]. După aceasta, întreaga doctrină despre Brahman ca beatitudine pare să se bazeze la origine pe acest pasaj, în care îi putem observa geneza[2], iar considerarea celorlalte pasaje conținând această doctrină lasă să apară ca foarte posibil ca ele toate să fi fost inspirate din pasajul nostru, Bṛh. 4,3,19-33[3].

În Chānd. 4,10,5 se spune: „Brahman este viață *(prāṇa)*, Brahman este plăcere *(kam)*, Brahman este întindere *(kham)*". Aici, *kham* reprezintă *ākāśa* iar *kam* [este] *ānanda*, iar identificarea exterioară a celor trei noțiuni *prāṇa, ānanda, ākāśa* face impresia unei încercări secundare de interpretare. Şi Chānd. 7,23, unde plăcerea *(sukham*, aici = *ānanda)* este identificată cu Bhuman *(yo vai bhumā tat sukham)*, lasă să se bănuiască, prin descrierea următoare a lui Bhuman ca subiect fără obiect al cunoaşterii, o dependență de cercul ideatic al lui Yājñavalkya.

Kauṣītaki-Upaniṣad celebrează, aşa cum s-a dezbătut mai sus, *ānanda* numai în sensul originar de „plăcere sexuală". Cu atât mai izbitor este că, după ce tocmai s-a spus că n-ar

---

[1] P. 815,5 şi 915,7.

[2] Că toți zeii ar fi *ānanda-ātmānaḥ*, aşa cum se spune deja în Śatap. Br. 10,3,5,13, este totuşi încă altceva.

[3] De Bṛh. 2,1,19 (şi Kauṣ. 4,19) a fost vorba deja mai sus.

trebui să ne interesăm de *ānanda*, ci de *ānandasya vijñātar*, se spune tocmai despre acesta: „acest Prāṇa este însă Prajñātman, este beatitudine *(ānanda)*, nu îmbătrâneşte, este nemuritor". Aici, împrumutul cuvântului *ānanda* dintr-un alt cerc ideatic este neîndoielnic.

Ānandamaya Ātman. Taitt.2

Marele pasaj principal pentru Brahman ca beatitudine este Ānandavallī, Taitt. 2 (Taitt. 3 este doar o imitaţie), unde *annamaya, prāṇamaya, manomaya* şi *vijñānamaya ātman* sunt desfăcuţi ca nişte coji spre a răzbate până la *ānandamaya ātman* ca miez. Despre acest Ātman constând din beatitudine se spune apoi: „La el, capul este iubirea, partea dreaptă plăcerea, partea stângă bucuria, trunchiul beatitudinea, partea inferioară, fundamentul — Brahman". Brahman, care este caracterizat aici ca fundament al Sinelui beatific, la origine este un nonexistent (adică, existând numai metafizic) şi, aşa cum se spune mai departe, se face pe sine însuşi din sine însuşi, motiv pentru care se numeşte un bine-făcut. „Ce este acest bine-făcut, acesta este esenţa. Căci atunci când cineva primeşte această esenţă, se umple de extaz. Căci cine ar putea respira, cine trăi, dacă în *Ākāśa* [vidul, din care a apărut lumea] nu era acea beatitudine? Căci el este acela care face beatitudinea. Căci dacă cineva îşi află pacea, locul în acel ceva nevăzut, ireal, inexprimabil, neîntemeiat, atunci chiar că a ajuns la pace".

Mai departe, se avertizează împotriva tendinţei de a exagera pasiunea pentru cunoaştere şi a mai face vreo distincţie în Sinele beatific între subiect şi obiect, fapt prin care s-ar cădea din nou în domeniul fricii, iar apoi, cu titlul: „Aceasta este consideraţia asupra beatitudinii *(ānandasya mīmāmsā)*", Taitt. 2,8 urmăreşte aceeaşi potenţare a beatitudinii, pe care o cunoaştem deja din Bṛh. 4,3,33, unde ea se află în mod natural ca explicaţie a frazei precedente, pe când în Taitt. 2,8 apare sub tîtlu special şi fără asemenea conexiune cu cele precedente. Această circumstanţă, precum şi amplificarea potenţării de la şase membre la zece şi unele amănunte fac probabil faptul că cele două texte nu provin dintr-o sursă comună, ci că Taitt. 2,8 se bazează direct pe Bṛh. 4.3,33. Dacă acest lucru este admisibil, ar trebui ca Taitt. 2 să rezulte ca

orientat polemic împotriva lui Bṛh. 4,3-4. Căci expresia *vijñānamaya ātman (Puruṣa)* în Bṛh. 4.3,7. 4,4,22[1] înseamnă subiectul cunoaşterii lipsit de obiect şi prin aceasta cel suprem, pe când în Taitt. 2,5 acest *vijñānamaya* este conceput ca subiect în faţa obiectului şi, împotriva lui Bṛh. 4,3, redus la pură treaptă preliminară a lui *ānandamaya.*

Pasaje ulterioare

Toate pasajele ulterioare se bazează parţial pe Bṛh. 4,3[2], parţial pe Taitt. 2[3], Tejobindu 8 *(ānandaṁ nandana-atītam),* Sarvop. 9-13 ş.a.m.d. Desemnarea lui *annamaya* ş.a.m.d. ca „învelişuri" *(kośa)* trebuie să fi apărut mai întâi în versetul Maitr. 6,27. Ulterior, unii îl concep aici pe *ānandamaya* (corespunzător intenţiei originare) ca pe miezul cel mai interior; alţii văd încă multiplicitate *(priyam, moda, pramoda, ānanda)* în descrierea poetică a acestuia din Taitt. 2.5 şi, de aceea, îl concep ca pe un al cincilea înveliş, în care s-ar vârî ca miez *brahman,* caracterizat în Taitt. 2,5 ca „fundament", chestiune asupra căreia în Vedānta de mai târziu a existat o mare dispută[4].

5. Natura negativă şi incognoscibilitatea lui Brahman în sine

Caracterul negativ al determinărilor de până acum

Am văzut cum desemnările lui Brahman ca fiinţă, gândire şi beatitudine *(sac-cid-ānanda),* care în Vedānta de mai târziu sunt obişnuite, îşi au deja rădăcinile în Upaniṣadele vechi, şi cum declaraţiile lor despre Brahman se lasă exprimate prin aceste trei noţiuni. Dar cu aceasta nu s-a dobândit o lămurire pozitivă asupra naturii lui Brahman. Căci cel ce fiinţează, care este Brahman, nu poate fi înţeles ca un ceva existând, pe care îl cunoaştem prin experienţă, ci este cum am văzut, în sens empiric, mai curând un nonexistent. Descrierile lui Brahman ca subiectul cunoscător din

---

[1] Cf. Bṛh. 2,1,16.

[2] Cf. Muṇḍ. 2,2,7. Māṇḍ. 5 cu Gauḍap. 1,3-4.

[3] Ca de ex.. Mahānār. 63,16. Maitr. 6,13. 6,23. 6,27. 7,3.

[4] Despre aceasta, cf. Sistemul Vedāntei pag. 149-151.

noi sunt însoțite de regulă de asigurarea că acest subiect cunoscător, „cunoscătorul cunoașterii", ar rămâne el însuși etern incognoscibil și spun așadar numai că lui Brahman i-ar fi tăgăduită orice existență obiectivă. Chiar și beatitudinea, care este desemnată ca esență a lui Brahman, nu este o beatitudine pe care o putem cunoaște sau simți, ci numai una ca cea care domnește în somnul profund, fără vise, când deosebirea dintre subiect și obiect, așadar conștiința, a încetat. În acest fel, toate cele trei determinații ale lui Brahman ca ființă, gândire și beatitudine sunt în fond doar negative; ființa este negația oricărei ființe empirice, gândirea negația oricărei existențe obiective, beatitudinea negația oricărei existențe scindate în subiect cunoscător și obiect cunoscut; și reiese deci, ca rezultat concluziv și dogmă principală a doctrinei upanișadice, deplina incognoscibilitate a lui Brahman după esența sa propriu-zisă, existentă în sine.

Incognoscibilitatea lui Brahman

Această incognoscibilitate a lui Brahman, a lui Ātman, este subliniată deja cât se poate de apăsat în vechile Upanișade; Yājñavalkya își concentrează considerațiile asupra lui Ātman de nu mai puțin de patru ori[1] în faimoasa formulă: „El însă, Ātman, nu este așa și nu este așa *(neti, neti)*. El este insesizabil, căci nu este sesizat; indestructibil, căci nu este distrus: inaderent, căci nimic nu aderă la el; el nu este legat, el nu se clatină, nu suferă nici o pagubă"; „într-adevăr, acest mare, nenăscut Sine nu îmbătrânește, nu se ofilește, este nemuritor, este Brahman"[2]; „El este acela, o Gārgī, pe care înțelepții îl numesc cel nepieritor *(akṣaram)*; el nu este nici grosolan și nici fin, nici scurt și nici lung: nu e roșu [ca focul] și nici aderent [ca apa]: nici umbros și nici întunecos; nu-i vânt și nu-i eter [spațiu]; nu-i lipicios [ca lacul]; fără gust, fără miros, fără ochi și fără ureche. Fără grai, fără minte, fără energie vitală și fără respirație: fără vărsare și fără măsură, fără interior și fără exterior; nu schimonosește nimic, nu este schimonosit de nimeni"[3].

---

[1] Bṛh. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, - a cincea apariție Bṛh. 2,3,6 se bazează pe împrumut.

[2] Bṛh. 4,4,25.

[3] Bṛh. 3,8,8.

Pe aceste pasaje se bazează expunerile din Upanișadele ulterioare. Astfel Kāṭh. 2,18, unde despre „văzător" *(vipaścit*, adică, subiectul cunoașterii) se spune:

Născut nu este și nu moare văzătorul,
Din nimeni nu se trage, nici nu devine oarecine.
De-o veșnicie, rămâne veșnic el bătrânul[1],
Nu este omorât, când se ucide trupul.

Tot așa Muṇḍ. 1,1,15:

Dar [știința] mai înaltă este cea prin care acest nepieritor[2]
este cunoscut; acela, care
Nevăzut, insezisabil. fără obârșie, incolor,
Făr' de ochi și de urechi, fără mâini și picioare,
Etern, pătrunzător, ubicuu, greu de cunoscut.
Acel Neschimbător,
Pe care îl contemplă înțelepții ca vlăstar al ființei.

Mai departe (Kāṭh. 3, 15):

Ce stăruie neauzit, nepipăit, nevăzut,
Nu are gust și nici miros, este nepieritor,
Fără-nceput, fără sfârșit, mai mare decât Marele, etern rămâne.
Cine cunoaște asta, este slobozit din gâtlejul morții.

Și (Īśā 8):

El se întinde împrejur, lipsit de corp și de tendoane,
Curat, pur, invulnerabil, liber de rău,
Prevăzător, prin sine numai, atotcuprinzător.
El i-a menit fiecăruia după felul său țelurile pentru veșnicie.

Pe pasajul Bṛh. 3,5: „acela (Ātman), care pășește peste foame și sete, durere și amăgire, bătrânețe și moarte", pare să se bazeze Chānd. 8,1,5 (= 8,7,1): „acesta este Ātman, cel neprihănit, liber de bătrânețe, liber de moarte și liber de suferință, fără foame și fără sete", în vreme ce în Chānd. 6,8-16, tot felul de fenomene naturale, care preocupă cugetarea,

[1] Bṛh. 4,4,18.
[2] *akṣaram* - Bṛh. 3,8,8.

sunt urmărite înapoi până la rădăcina lor incognoscibilă, după care despre aceasta se spune în faimosul refren de nouă ori repetat: „Ce este acel *ce* subtil (adică, acel incognoscibil, *aṇiman)* din care este făcut acest univers - acela este realul, acela este sufletul, acela eşti tu *(tat tvam asi)*, o Śvetaketu!"

Incognoscibilitatea lui Brahman, care a condus, în pasajele de mai sus, la a i se contesta toate atributele empirice, se exprimă în manieră poetică şi prin faptul că îi sunt atribuite lui Brahman cele mai contradictorii şi mai incompatibile determinări, aşa cum arată ambele pasaje următoare.

El şade şi drumeţeşte totuşi hăt departe,
El stă întins şi totuşi hoinăreşte pretutindeni.
Tălăzuirea Zeului încolo şi încoace,
Cine s-o-nţeleagă afar' de mine?[1].

Unul, — nemişcat şi totuşi ca gândul de iute, —
Călătorind departe, de zei neajuns din urmă, —
Stând liniştit, pe toţi alergătorii-ntrece,
Lui zeul vântului ţesutu-i-a apa primordială.
Odihnind şi totuşi fără de odihnă,
Departe este şi cât de aproape totuşi!
El este în tot prezent
Şi totuşi în afară de orice.[2]

Aici, lui Brahman îi sunt atribuite contraste — apropiere şi depărtare, repaos şi mişcare — într-o asemenea manieră, încât se exclud reciproc şi servesc numai la a ilustra caracterul lui Brahman, de neconceput prin toate determinaţiile empirice.

neti, neti

Cel mai categoric, însă, imposibilitatea de a-l cunoaşte pe Brahman se exprimă în formula menţionată deja mai sus a lui Yājñavalkya: *neti, neti*, „nu este aşa, nu este aşa" *(na iti, na iti)*. Asupra sensului originar al acesteia, pot exista îndoieli. După Hillebrandt[3], *na* poate fi nu negaţia, ci o particulă afirmativă în sensul de „într-

[1] Kāṭh. 2,21.
[2] Īśā 4-5.
[3] Într-o recenzie a traducerii mele a Upanişadelor, Deutsche Literaturzeitung 1897, pag. 1929.

adevăr", „acela este". Sau s-ar putea construi formula ca *'na iti na' iti.* Brahman „nu este nu", este negația negației[1], însă aceste interpretări au împotriva lor nu numai contextul în care formula este atașată la cele patru pasaje, unde se află la origine, pentru explicarea unei acumulări de atribute negative (*agṛhiyo, na hi gṛhyate* ş.a.m.d.), ci şi toate explicațiile indiene cunoscute de noi ale formulei. Una este dată deja în Bṛh. 2,3,6: „căci nu există în afară de această [caracterizare], că nu este astfel, o alta"[2], sau (mai puțin bine): „căci în afară de acest [Brahman], — de aceea se spune, că nu este aşa, un altul nu mai există". După aceasta, *na iti* ține locul lui *na evam,* aşa cum explică deja Bădarāyaṇa: „căci [pasajul] neagă antemenționata[3] existență aşa şi aşa"[4], iar Śaṅkara confirmă acest sūtram (prin faptul că dă cele două explicații comunicate mai sus). Tot astfel, încă înaintea lui, Gaudapāḍa afirmă:

> Vorba: „nu este nici aşa, nici aşa"
> Tăgăduind orice s-ar zice,
> Precum arată incognoscibilitatea,
> Numai la El se poate referi[5].

Dogma fundamentală a lui Kant anticipată

Ştim acum, grație filosofiei lui Kant, că toată ordinea empirică a lucrurilor se supune legilor spațiului, timpului şi cauzalității[6] şi că cel ce ființează în sine - adică, în limbaj indian Brahman -, în contrast cu ordinea empirică a lumii, nu este, asemenea ei, în spațiu, ci aspațial, nici în timp, ci atemporal, nici supus legii cauzalității, ci noncauzal. Această propoziție n-ar trebui să conțină adevărul etern valabil pentru toate timpurile şi popoarele în egală măsură, dacă nu s-ar putea găsi anticipări ale acesteia la toți metafizicienii trecutului, deci şi în Upanişade. Vrem doar să mai remarcăm

---

[1] *„ein versagen des versagennes", „nihteniht, daz e was denne niht"*, aşa cum se exprimă Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, pg. 322. 539).

[2] *na hi etasmād — iti neti — anyat param asti.*

[3] Bṛh. 2,3,6.

[4] *prakṛta-etāvattvaṁ hi pratiṣedhati.*

[5] Māṇḍūkyakārikā 3,26.

[6] *deśa-kāla-nimitta,* aşa cum s-a spus deja într-o Upanişadă ulterioară şi de o duzină de ori de Śaṅkara; vezi Sistemul Vedāntei, pag. 341.

anticipat că acele vechi timpuri adesea nu erau încă în stare să stabilească noțiunea unei existențe aspațiale, atemporale, noncauzale în puritatea ei abstractă, ci doar să conceapă un echivalent empiric al acesteia; sub această presupunere, **aspațialitatea** apare ca o existență a lui Brahman dispensată de legea spațiului, care îi stabileşte fiecărui lucru granițe şi îi desemnează un loc anume şi nici un altul, pe când Brahman este descris ca omniprezent, atotpenetrant, nețărmurit, nesfârşit de mare şi nesfârşit de mic; tot aşa, **atemporalitatea** lui Brahman apare ca independentă față de determinațiile timpului, ca eternitate fără de început şi fără de sfârşit şi, iarăşi, ca durată momentană, care nu ocupă deloc timp (ca fulgerul); şi, în sfârşit, tot astfel se prezintă noncauzalitatea ca independență față de toate legile devenirii, a cărei regulă generală este tocmai cauzalitatea, ca **noncauzalitate**, existență prin sine însăşi şi perseverență neclintită.

1) *Brahman ca aspațial.* În Bṛh. 3,8,7, se spune: „Ce este deasupra cerului, o, Gārgī, şi ce este dedesubtul pământului şi ce este între cele două, cer şi pământ, ceea ce ei numesc cele trecute, prezente şi viitoare, este întrețesut şi împletit în spațiu". — Dar atunci, în ce este întrețesut şi împletit spațiul?" — Ca răspuns, urmează o minunată descriere a lui Brahman ca a celui nepieritor *(akṣaram)* iar în încheiere se spune: „Într-adevăr, în acest nepieritor este întrețesut şi împletit spațiul, o Gārgī".
Bṛh. 2.5,19: „Acest Brahman este fără predecesor şi fără succesor, fără interior şi fără exterior; acest Ātman este Brahman, cel care aude totul (sau cel care pătrunde peste tot, *sarvānubhū)*".

Bṛh. 4,2,4: „Regiunile din dreapta (sudice) ale cerului sunt organele sale din partea dreaptă, regiunile dindărăt (vestice) ale cerului sunt organele sale posterioare, regiunile din stânga (nordice) ale cerului sunt organele sale din partea stângă, regiunile cerului de deasupra sunt organele sale superioare, regiunile cerului de dedesubt sunt organele sale inferioare, toate regiunile cerului sunt toate organele sale".

Chānd. 7,25: „Ea însă (nețărmurirea, *Bhūman)* este sus şi este jos, în vest şi în est, în sud şi în nord; ea este această în-

treagă lume. De aici urmează conştiinţa eului *(ahaṁkāra):* Eu *(aham)* sunt jos şi sus, în vest şi în est, în sud şi în nord; eu sunt această întreagă lume. De aici urmează pentru suflet *(ātman):* Sufletul este jos şi sus, în vest şi în est, în sud şi în nord; sufletul este această întreagă lume".

Cf. Maitr. 6,17: „Brahman, într-adevăr, era această lume la început, unul, nesfârşitul; nesfârşit la est, nesfârşit la sud, nesfârşit la vest, nesfârşit la nord, şi sus şi jos, nesfârşit în toate laturile. Pentru el, nu se află nici o regiune a cerului în est sau altundeva, nimic pieziş, nimic jos sau sus".

Chānd. 3,14,3: „Acesta este sufletul *(ātman)* meu din lăuntrul inimii - mai mic decât un bob de orez sau un bob de muştar sau un bob de mei sau un sâmbure de bob de mei; acesta este sufletul meu din lăuntrul inimii - mai mare decât pământul, mai mare decât spaţiul atmosferic, mai mare decât cerul, mai mare decât aceste lumi".

Prin pasaje ca acestea se explică de ce Brahman, într-un verset ce apare mai ades[1], este numit „cel mai mic al micului şi cel mai mare al marelui" şi că îi sunt atribuite epitetele de „omniprezent"[2] şi de „autopenetrant"[3]. Şi caracterizarea sa ca „indivizibil"[4] implică, *întrucât tot* ce se intinde în spaţiu este divizibil, aspaţialitatea. Deoarece, mai departe, tot ce se întinde în spaţiu, fiind divizibil, include o multiplicitate, revine la o negare a spaţialităţii când, în Kauṣ. 3,8 *(no etan nānā)*, Bṛh. 4.4,19 şi, in extinderea acestui verset, Kāṭh. 4,10-11, lui Brahman îi este tăgăduită orice multiplicitate.

Ce e aici, este şi colo,
Ce este-acolo, este şi aici;
Din moarte se aruncă într-o nouă moarte
Cel care crede a vedea aici deosebire.

În spirit se poate observa aceasta:
Multiplicitate nicidecum aici nu este,
Din moarte păşeşte spre o nouă moarte
Cel care crede a vedea aici deosebire.

---

[1] Kāth. 2,20. Śvet. 3,20. Mahān. 10,1.

[2] *sarvaga* - Śvet. 6,17. Muṇḍ. 3,2.5; *sarvagata* - Śvet. 3,11. 21, Muṇḍ. 1,1,6.

[3] *vibhu* Kāṭh. 2,22. 4,4; *vyāpaka* Kāth. 6.8.

[4] *niṣkala* Śvet. 6,19. Muṇḍ. 2,2.9; *akala* Śvet. 8,5, Praśna 6,5, Maitr. 6,15.

2) *Brahman ca atemporal.* Şi mai hotărât încă decât spaţiul, lui Brahman îi este tăgăduit timpul; astfel, în câteva din pasajele deja citate, în afară de acestea, în caracterizările sale ca „independent de cele trecute şi viitoare"[1], „stăpân al celor trecute şi viitoare"[2], „deasupra celor trei timpuri"[3], la ale cărui picioare se rostogoleşte timpul, aşa cum se spune în minunata descriere din Bṛh. 4,4,16-17:

Rostogolindu-se la ale lui picioare
În an şi zile merge timpul,
Ca lumină a luminilor, lui, zeii
I se-nchină, ca nemurire.

În El, a fiinţelor cvintuplă oaste
Cu spaţiul împreună[4] îşi au temeiul,
Pe El îl ştiu ca al meu suflet,
Nemuritor pe cel nemuritor.

Mai profund încă este acest gând din Maitr. 6,15: „Într-adevăr, există două forme ale lui Brahman, timpul şi atemporalul. Anume, ce era aici înaintea soarelui, acesta este atemporalul, iar ce a-nceput cu soarele, acesta este timpul, este divizibilul". Poate că acest început al timpului la un moment determinat trebuie luat aici, ca şi la Platon[5], numai în sens figurat. Aşa cum aspaţialitatea lui Brahman este reprezentată în sens figurat nu numai ca mărime nesfârşită, ci, alături de aceasta, şi ca micime nesfârşită[6]; la fel, atemporalitatea sa apare, pe de o parte, ca durată nesfârşită[7], pe de altă parte, ca o părticică de timp nesfârşit de mică, aşa cum este reprezentată simbolic prin durata momentană a fulgerului sau a imaginii mentale în planul conştiinţei. Această reprezentare începe odată cu Vāj. Saṁh. 32,2[8].

---

[1] Kāṭh. 2,11.
[2] Bṛh. 4,4,15, Kāṭh. 4,5. 12. 13.
[3] Śvet. 6,5.
[4] Bṛh. 3,8.
[5] Tim., 37 D şi urm.
[6] Mai mic decât un bob de orez ş.a.m.d. - Chānd. 3,14,3; mai mic decât micul - Kāṭh. 2,20; ca vârful unei sule, de mărimea unei a zece mia părţi din vârful unui fir de păr - Śvet. 5,8-9.
[7] *anādi, anantam* - Kāṭh. 3,15 şi Śvet. 5,13; *sanātana* - Kāṭh. 5,6 şi Kaivalya 8.
[8] Mai sus, I, 1, pag. 292.

Pasajul principal este Kena 29-30: „Despre el se dă această învățătură. Ceea ce în fulger îl face să fulgere şi [oamenii] strigă «ah!» şi închid ochii — aceasta, că [oamenii] strigă «ah!», este învățătura sa în legătură cu divinitatea. Acum, în legătură cu Sinele. Dacă ceva intră oarecum în minte, faptul că prin aceasta ne amintim de ceva într-o clipă, această reprezentare [este învățătura sa]." Alte descrieri ale lui Brahman ca fulger se găsesc în Bṛh. 2,3,6. 5,7,1 şi Mahān. 1,8; ele urmăresc fără excepție să pună în evidență micimea acestuia în timp, adică, în formă figurată, atemporalitatea sa.

3) *Brahman ca noncauzal.* Cauzalitatea nu este nimic altceva decât regula generală după care se petrec toate schimbările din lume. Unde nu este modificare, nu este nici cauzalitate. De aceea, revine la o afirmare a noncauzalității lui Brahman când acestuia, încă din cele mai vechi texte upanișadice care nu puteau formula noțiunea de cauzalitate în abstracțiunea sa, îi este tăgăduită orice modificare. Acesta este cazul când, în Bṛh. 3,8, Brahman este celebrat ca cel „nepieritor" *(akṣaram);* şi numai despre acesta, aşa cum ne învață şi Platon, poate fi o cunoaştere, în vreme ce despre tot ce se supune fluxului devenirii există doar o δόξα, cum spune Platon, doar o noncunoaştere, aşa cum se spune în Švet. 5,1[1]. Permanența deplină (adică, noncauzalitatea) lui Brahman se exprimă foarte hotărât în pasaje ca Bṛh. 4,4,20:

Trebuie privit ca unitate,
Netrecător, neschimbător,
Etern, nedevenind, neîmbătrânind,
Mai presus de spațiu, marele Sine.

Că orice devenire nu atinge adevărata realitate, ne învață Chānd. 6,1,3: „cramponându-se în cuvinte este transformarea *(vikāra),* un pur nume", iar Kāṭh. 2,14 se interesează de Brahman ca de acela,

Ce liber e de bine şi de rău,
De întâmplare şi de neîntâmplare liber,
Liber de trecute şi de viitoare,
Pe cel pe care-l vezi astfel — numeşte-l!

[1] *kṣaraṁ tu avidyā hi, amṛtaṁ tu vidyā.*

Iar despre „privitor" (adică, Brahman ca subiect al cunoaşterii) se spune în Kāṭh. 2,18:

Nu se naşte şi nu moare văzătorul,
Din nimeni nu se trage, nici nu devine oarecine.
De-o veşnicie, rămâne veşnic el bătrânul;
Nu este omorât, când se ucide trupul.

O combatere incisivă a devenirii conţine pasajul din Īśā 12-14, înţeles greşit de comentatorii indieni şi europeni:

În oarba beznă intră
Cine a crezut o devenire spre neant,
Într-una mult mai oarbă 'acela,
Care o devenire crede spre ceva.

El este diferit de devenire,
Şi de nedevenire diferit.
Aşa am moştenit învăţătura,
De la maeştrii din vechime.

Când devenirea şi nimicirea
Le ştie pe-amândouă ca neexistente,
Acela prin ambele păşeşte
Peste moarte şi are nemurirea.

Că aici prin *sambhūti* şi *asambhūti* trebuie să se înţeleagă geneza şi pieirea (în locul antitezei contrare stă cea contradictorie) o confirmă şi Gauḍapāda în Māṇḍūkya-Kārikā, 3,25:

Prin negarea lui *sambhūti*[1]
Este prevenită o geneză;
„Cine ar putea-o produce?"
Acest cuvânt[2] îl arată ca neavând cauză.

Chiar în acelaşi loc (4,11-31) se arată detaliat că raporturile de cauză şi efect *(kāraṇam* şi *kāryam),* temei şi rezultat *(hetu*

[1] Īśā 12.
[2] Bṛh. 3,9,28.

şi *phalam)*, perceput şi percepere sunt de neconceput la cel ce fiinţează (Brahman).

Ca rezultat al tuturor cercetărilor asupra lui Brahman în sine din capitolul prezent reiese că acesta, după esenţa sa propriu-zisă, este şi rămâne total incognoscibil. Brahman nu este accesibil cunoaşterii nici ca cel ce fiinţează (metafizic) *(sat)*, nici ca subiect al cunoaşterii din noi *(cit)*, nici ca beatitudine *(ānanda)* stăpânind în somnul profund după înlăturarea opoziţiei dintre subiect şi obiect. Aşadar, el nu se lasă altfel caracterizat decât prin aceea că îi sunt contestate toate atributele, determinaţiile şi raporturile empirice: *neti, neti*, „nu este aşa şi nu este aşa". În special, aşa cum am arătat, el este independent de toate determinaţiile spaţiale, temporale şi cauzale, care domină tot datul obiectiv şi cu aceasta întreaga realitate empirică.

Acest rezultat se afla deja înscris în formă germinală în cea dintâi propoziţie cu care, aşa cum am văzut[1], începe în Ṛgveda filosofia indiană: în ideea despre unitatea esenţei lucrurilor. Căci această unitate exclude orice multiplicitate şi cu aceasta orice existenţă alăturată în spaţiu, orice existenţă succesivă în timp, orice existenţă separată în formă de cauză şi efect şi orice opoziţie ca subiect şi obiect.

Am dezbătut deja mai sus într-un alt context[2] pasajele care susţin deplina incognoscibilitate a lui Brahman şi le adăugăm aici încă o frumoasă povestire, pe care Śaṅkara[3] o prezintă ca *śruti*, aşadar probabil dintr-o Upaniṣadă pierdută sau încă neevidenţiată.

Când Bāhva a fost consultat de Vāṣkali, el i-a explicat Brahman prin aceea că tăcea, aşa cum povesteşte scrierea: „Iar el spuse: «învaţă-mă, o venerabile, ce este Brahman». Acela însă tăcea mâlc. Acum, când celălalt întrebă pentru a doua oară sau a treia oară, el spuse: «eu te învăţ, dar tu nu înţelegi; acest Ātman este liniştit»".

---

[1] Mai sus 1,1, pag. 103-127.

[2] Pag. 65 şi urm.

[3] Comentariu la Brahmasūtra 3,2,17 pag. 808, pag. 254 în traducerea noastră.

V. BRAHMAN ŞI LUMEA

1. Realitatea unică a lui Brahman

Nu există nimic în afara lui Ātman

Brahman este Ātman, „Sinele", adică, acela care mai rămâne la oameni şi la toate lucrurile lumii atunci când eliminăm din acestea tot ce este la ele nonsine, ceva străin, un altceva. Or, în întreaga lume, în cer ca şi pe pământ, nu există însă nimic altceva decât Ātman, „nu este un al doilea în afară de el, un altul diferit de el"[1]; „aici nu este nicidecum multitudine"[2] şi, prin urmare, nu poate fi vorba de ceva existent, de o lume în sens propriu-zis, în afară de Ātman. Astfel că totul este cunoscut prin aceea că a fost cunoscut Ātman: „Într-adevăr, cine a văzut, auzit, înţeles şi cunoscut pe Ātman, de acela este cunoscută această întreagă lume"[3], aşa precum prin sesizarea tobei, scoicii, lăutei, toate sunetele acestor instrumente sunt sesizate simultan[4].

Învăţătura despre Ātman este acea instruire care se solicită în Chānd. 6,1,2 „prin care [şi] neauzitul devine ceva [deja] auzit, neînţelesul ceva înţeles, necunoscutul ceva cunoscut"; Ātman este „acela o dată cu a cărui cunoaştere este cunoscută această întreagă lume"[5]. Aşa cum printr-un bulgăre de lut este cunoscut tot ce constă din lut, printr-un nasture de cupru tot ce constă din cupru, printr-o foarfecă de unghii tot ce constă din fier, „cramponată de cuvinte este transformarea, doar un nume", tot aşa, o dată cu cunoaşterea lui Ātman, totul este cunoscut[6]. A dispărut existenţa ca foc a focului,

---

[1] Bṛh. 4,3,23-30.
[2] *na iha nānā asti kiñcana* - Bṛh. 4,4,19; Kāth. 4,10 şi 11.
[3] Bṛh. 2,4,5.
[4] Bṛh. 2,4,7-9.
[5] Muṇḍ. 1,1,3.
[6] Chānd. 6,1,3-5.

existența ca soare a soarelui, existența ca lună a lunii, existența ca fulger a fulgerului, cramponată de cuvinte este transformarea, doar un nume[1]; strămoșii ştiau aceasta când spuneau: „De acum înainte, nimeni nu ne mai poate prezenta ceva, ce noi să nu fi auzit [deja], să nu fi înțeles [deja], să nu fi cunoscut [deja]"[2].

Tot restul există doar oarecum

De aceea, pentru cel care îl cunoaşte pe Ātman, necunoscutul este doar „oarecum" *(iva)* un *ce* necunoscut[3]; există doar „oarecum" o dualitate[4], „oarecum" un altceva[5], „oarecum" o pluralitate[6] şi se întâmplă doar „oarecum" că Ātman se gândeşte la un obiect sau se mişcă spre el[7]. Propriu-zis, ar trebui să se adauge un astfel de „oarecum" sau *iva* la fiecare pagină şi la fiecare rând în care Upanișadele se ocupă cu altceva decât cu Ātman. Este însă foarte uşor de înțeles că aceasta nu se întâmplă; şi aşa cum un Parmenide şi un Platon, fără a se pune prin aceasta pe sine în contradicție cu sine însuşi, consideră totuşi apoi lumea, a cărei realitate o tăgăduieşte, din punctul de vedere înnăscut nouă tuturor, ca şi cum ar fi reală, tot aşa, nu este de găsit nici o contradicție în faptul că, ocazional, învățătorii upanișadici consideră lumea şi o tratează ca reală din punctul de vedere al realismului, al *avidyei,* pe care ne situăm din naştere şi în care îşi are rădăcinile toată viața practică, câtă vreme în planul cel mai adânc al conştiinței rămâne convingerea în realitatea unică a lui Ātman şi, de acolo, chiar dacă doar în tăcere, stăpâneşte toate gândurile.

Apare însă o contradicție atunci când şi în măsura în care modul realist de vedere sădit în noi toți prin natura intelectului câştigă atât de mult teren încât ideea fundamentală a Vedāntei despre realitatea unică a lui Ātman este pusă în umbră. Pretutindeni, unde aceasta se întâmplă în Upanișade,

---

[1] Chānd. 6,4,1-4.
[2] Chānd. 6,4,5.
[3] Chānd. 6,4,7.
[4] *dvaitam iva* - Bṛh. 2,4,14.
[5] Bṛh. 4,3,31.
[6] *nānā iva* - Bṛh. 4,4,19. Kāth. 4,10 şi 11.
[7] *dhyāyati iva, lelāyati iva* - Bṛh. 4,3,7.

punctul de vedere originar al Vedāntei este abandonat şi se pune în valoare un alt punct de vedere, cel al sistemului Sāṁkhya de mai apoi, a cărui primă geneză o avem de căutat tocmai în acea tendinţă realistă, imposibil de înfrânt cu totul, a spiritului uman cugetător şi a cărei germinare şi accentuare treptată pe corpul însuşi al doctrinei upaniṣadice le vom avea de urmărit şi de considerat într-un context ulterior.

Pentru moment, facem abstracţie de aceasta şi ne menţinem la doctrina originară a Upaniṣadelor, anume, că este punctul de vedere al avidyei cel pe care ne situăm atunci când îl considerăm pe Brahman în raporturile sale cu lumea: 1) ca principiu cosmic, 2) ca principiu psihic şi 3) ca zeu personal *(īśvara)*.

2. Brahman ca principiu cosmic

Raportul principiului lucrurilor cu natura creată, popular spus, al lui Dumnezeu cu lumea, este o problemă care nu poate fi rezolvată niciodată pe deplin, căci o rezolvare prin însuşirile puterilor noastre cognitive este exclusă. În măsura în care încercăm să cunoaştem acel raport, adică, să-l concepem în formele intelectului nostru, spaţiu, timp şi cauzalitate, decădem într-o reprezentare incorectă sau, eufemistic spus, figurată a lucrurilor, — iar în măsura în care căutăm să ne ridicăm deasupra reprezentării pur figurate, trebuie să renunţăm la o înţelegere. În cunoaşterea acelei probleme, pot fi deosebite patru etape pe care le putem desemna, mai întâi în general şi fără a afecta utilizarea specială din India, ca **realism**, **teism**, **panteism** şi **idealism**.

Patru puncte de vedere

1) *Realism*. Materia dăinuieşte în afara lui Dumnezeu şi de o veşnicie. Dumnezeu decade până la nivelul de plăsmuitor al lumii (δημιουργός) sau este înlăturat cu totul, atunci când forţele formatoare sunt deplasate în materia însăşi, ca în Sāṁkhya.

2) *Teism*. Dumnezeu face lumea din nimic, care însă dăinuieşte apoi în afara lui Dumnezeu ca reală. Acesta este

punctul de vedere al Vechiului Testament. Îndată ce se ia acesta în serios şi se caută să se înţeleagă raportul lui Dumnezeu cu lumea, Dumnezeu, în măsura în care aceasta se întâmplă, este tras tot mai mult înăuntrul lumii, până când se contopeşte cu ea pe deplin şi dispare. Teismul se transformă în panteism, care este consecinţa sa necesară. Un exemplu îl oferă filosofia modernă. După ce Descartes încercase să formuleze logic teismul medieval, bazat pe Vechiul Testament, vedem cum, sub mâinile succesorilor săi, Geulincx şi Malebranche, Dumnezeu alunecă tot mai mult în interiorul lumii, până când, în sfârşit, este complet identificat cu ea. Aceasta se întâmplă în panteismul lui Spinoza. Este curios că a fost un evreu cel care trebuia să pricinuiască demolarea definitivă a acestei concepţii biblico-medievale despre lume, provenind din iudaism.

3) *Panteism.* Dumnezeu face lumea, apoi se preschimbă el însuşi în lume. Aceasta este Dumnezeu devenit manifest. Deoarece lumea este reală şi nesfârşită, pentru Dumnezeu nu este nici un loc în afara lumii, ci numai în ea. Cuvintele Dumnezeu şi lume devin sinonime, iar noţiunea de Dumnezeu mai este menţinută numai pentru a realiza conectarea la tradiţie.

4) *Idealism.* Dumnezeu singur are realitate şi nimic în afară de el. Lumea, după extinderea sa spaţială şi starea sa materială, nu este reală cu adevărat; ea este o pură aparenţă, cum se zicea mai înainte, pur fenomen, cum spunem astăzi. Acest fenomen nu este Dumnezeu, ca în panteism, ci contrastul lui Dumnezeu, este o abatere de la esenţa divină. Nu că Dumnezeu ar fi de căutat dincolo de lume, căci el nu este absolut deloc în spaţiu, nu că el ar fi fost aici înaintea ei, căci el nu este câtuşi de puţin în timp, nu că el ar fi cauza lumii, căci legea cauzalităţii şi-a pierdut aici orice drept. Mai curând: — în măsura în care lumea este considerată reală, Dumnezeu este fără realitate; că el este real, ba chiar unica realitate, ne dăm seama numai dacă reuşim să ne dezbărăm, teoretic şi practic, de această întreagă lume a aparenţei.

Toate aceste etape sunt reprezentate in doctrina upanişadică, fapt prin care aceasta capătă o coloratură variată, lucind idealist, panteist, teist, fără ca să devină totuşi propriu-

zis contradictorie: căci ideea fundamentală, care este încă menținută, măcar ca principiu, pe toate treptele și chiar pe cea mai de jos, cea revendicând materiei o existență de sine stătătoare, este convingerea în realitatea unică a lui Ātman; numai că alături de aceasta și în ciuda ei, conștiinței empirice a realității lumii, niciodată complet dezbărabilă, îi sunt făcute concesii mai mult sau mai puțin întinse, prin care apoi lumea tăgăduită prin acea concepție fundamentală idealistă despre realitatea unică a lui Ātman este reabilitată din nou condiționat, fie că este considerată panteistic ca fenomen al unic realului Ātman, fie teistic ca făurită de Ātman din el însuși, însă stând față de acesta ca un ce diferit, fie realist ca *Prakṛti* stând dintotdeauna de sine stătătoare alături de *Puruṣa* și dependentă totuși încă într-un anume sens de acesta. Despre concepția teistă și cea realistă pregătitoare a doctrinei Sāṁkhya, care apar amândouă doar ocazional, va fi vorba într-un context ulterior; vrem să ne referim aici mai întâi la viziunea fundamentală idealistă, spre a arăta cum aceasta, prin acomodare la conștiința empirică ce socotește lumea ca fiind reală, trece în doctrina panteistă, predominantă în Upaniṣade.

Viziunea fundamentală idealistă

Strict idealiste și, prin aceasta, aducând la expresie în modul cel mai pur spiritul propriu-zis al doctrinei upaniṣadice, sunt pasajele care explică faptul că totul ar fi cunoscut odată cu cunoașterea lui Ātman[1] și tăgăduiesc, în mod corespunzător, o lume pluralistă[2]. Dar, cu această idee, fusese atinsă o înălțime pe care nu se putea rămâne multă vreme; de aceea, asemenea pasaje sunt relativ rare. Lumea era totuși cumva acolo, se întindea în fața ochilor. Trebuia să se caute a dobândi o cale de întoarcere la ea. Aceasta a fost găsită atunci când, fără a abandona acel principiu fundamental idealist, s-a recunoscut realitatea lumii pluraliste, dar s-a menținut faptul că această lume pluralistă ar fi în realitate Brahman[3].

Panteismul

Astfel, idealismul a intrat într-o legătură cu viziunea realistă care ne este congenitală și

---

[1] Bṛh. 2,4,5. Chānd. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3.

[2] *na iha nānā asti kiñcana* - Bṛh. 4,4,19. Kāṭh. 4,10-11.

[3] *sarvaṁ khalu idaṁ brahma* - Chānd. 3,14,1.

prin aceasta a devenit panteism. Ca urmare, deja în definiția lui Brahman ca *satyasya satyam* „realitatea realității"[1], lumea este realitatea *(satyam)*, însă realul din ea este numai Brahman. Tot așa, când în Chānd. 6,1 și urm., geneza lumii pluraliste din unul Ființând este expusă realist, simultan cu asigurarea repetată că toate aceste prefaceri ar fi numai „bazate pe cuvinte, doar un nume". La aceasta se adaugă numeroasele pasaje care îl celebrează pe Brahman ca principiu manifestat în întregul univers: „El este cel care îndeplinește totul, dorește totul, miroase totul, gustă totul, cuprinde universul, tăcut, nepăsător"[2]; „Ātman este sus și jos, în vest și în est, în sud și în nord; Ātman este această întreagă lume"[3]. Din el răsare soarele și în el apune[4] iar toate regiunile cerului sunt organele sale[5], cele patru regiuni ale lumii (est, vest, sud, nord), cele patru părți ale lumii (pământ, atmosferă, cer, ocean), cele patru lumini ale lumii (focul, soarele, luna, fulgerul) și cele patru sufluri vitale (respirație, ochi, ureche, manas) sunt cele șaisprezece părți ale sale[6].

> Capul său este focul, ochii – luna și soarele,
> Regiunile cerului – urechile,
> Vocea sa este revelația Vedei,
> Vântul este suflul său, inima sa – lumea, picioarele sale – pământul.
> El este Sinele lăuntric din toate ființele[7].

Dar, cum este de conceput raportul dintre Brahman și desfășurarea sa ca lume pluralistă? Am spune ca **identitate**, așa cum afirmă deja și Vedānta ulterioară, atunci când recurge la cuvântul cramponare[8]. Dar acest cuvânt este un pur act de autoritate; rămâne totuși o mare deosebire între unul Brahman și pluralitatea manifestărilor sale, iar la ideea că întreaga extindere spațială și temporală ar fi un pur fenomen

---

[1] Bṛh. 2,1,20.
[2] Chānd. 3,14,2.
[3] Chānd. 7,25,2; imitat Muṇḍ. 2,2,11.
[4] Bṛh. 1,5,23. Kāth. 4,9 și deja Atharvav. 10,8, 16, mai sus 1,1, pag. 321.
[5] Bṛh. 4,2,4.
[6] Chānd. 4,4-9.
[7] Muṇḍ. 2,1,4.
[8] Chānd. 6,1,3, Sūtra 2,1,14: *tad-ananyatvam, ārambhaṇa-śabda-ādibhyah.*

subiectiv, acele străvechi timpuri şi orice epocă prekantiană nu se puteau înălța. Aici a trebuit să se facă o concesie mai mare conştiinței legate de spațiu, timp şi cauzalitate; se considera Brahman ca fiind cauza precedentă în timp şi lumea ca efectul produs de ea; dependența interioară a lumii de Brahman şi identitatea de esență cu el apărea ca o creațiune a lumii prin Brahman şi din Brahman. Ne aflăm în punctul din care teoriile creațiunii, de neînțeles din punctul de vedere al idealismului Upanișadelor, le înțelegem dintr-o acomodare inconştientă la formele capacității noastre cognitive. Expunerea mai pe larg a doctrinei creațiunii lumii ne va preocupa în partea cosmologică. Aici prezentăm numai câteva pasaje care arată identitatea de esență a lumii create cu creatorul. Bṛh. 2,1,20: „Precum păianjenul prin fir iese din sine *(tantunā uccaret)*, aşa precum din foc sar mici scântei, tot aşa din acest Ātman izvorăsc toate spiritele vieții, toate lumile, toți zeii, toate ființele". Metafora despre păianjen şi foc cunoaşte o expunere mai largă în Muṇḍ. 1,1,7 şi 2,1,1:

Cosmogonismul

> Aşa cum păianjenul scoate din el şi trage înăuntru [firul],
> Aşa cum pe pământ încolțesc plantele,
> Aşa cum pe capul şi pe trupul omului viu — firele de păr,
> Tot aşa, din cel nepieritor, tot ce este-aici.
>
> Aşa cum din focul în pălălăi aprins, scânteile
> Cu el de-un fel, cu miile țâşnesc,
> Tot astfel ies, o, dragule, din cel nepieritor
> Feluritele făpturi
> Şi intră iar în el.

Că şi esența materială a lucrurilor provine numai din Brahman ne învață, cu referire la metafora despre păianjen, Śvet. 6,10, unde Brahman este caracterizat drept Zeul, „care asemenea păianjenului, s-a ascuns după existența sa prin firele care au ieşit din el ca substanță *(pradhānam)*". Ultimele cuvinte spun că Brahman, prin faptul că nu scoate lucrurile din sine (teist), ci se preschimbă el însuşi în lucruri (panteist), „s-ar fi ascuns după existența sa" *(svabhāvato... svam āvṛṇot)*.

În acest sens, se spunea deja în Ṛgv. 10, 81,1[1], că Viśvakarman, prin intrarea sa în lumea inferioară, ar fi devenit „învăluitor al originii" *(prathamachad)*. Tot astfel, Bṛh. 1,4,7 spune că Ātman în această lume ar fi „intrat până în vârful unghiilor, aşa cum un cuțit este ascuns într-o teacă de cuțit sau atotsusținătorul [foc] în întreținătorul focului [lemnul].

Integritatea lui Brahman

De aceea nu este văzut: căci este descompus; când respiră, se cheamă respirație, când vorbeşte — vorbire, când vede — ochi", ş.a.m.d. Ātman este, după Bṛh. 1,6,3, *amṛtaṁ satyena channam*, „nemuritorul, învăluit în realitatea (empirică)", iar în Bṛh. 2,4,12 se spune: „Cu acesta este precum cu un bulgăre de sare care, aruncat în apă, se dizolvă în apă, încât nu este posibil să fie luat înapoi; oriunde însă s-ar scoate lichid, pretutindeni este sărat".

Aceleaşi idei le expune, poate pe baza pasajului nostru, povestirea Chānd. 6,13. Că însă un asemenea mod de reprezentare a stârnit nemulțumire o dovedeşte pasajul paralel Bṛh. 4,5,13, unde cuvintele aduse la cunoştință mai sus (Bṛh. 2,4,12) sunt modificate în felul următor: „Cu acesta este precum cu un bulgăre de sare care n-are interior şi exterior diferit, ci constă cu totul şi cu totul din gust" ş.a.m.d. În mod similar, alte pasaje se străduiesc să arate că Brahman, prin preschimbarea sa în lume, n-ar pierde nimic din plenitudinea esenței sale. Deja în Ṛgv. 10,90,3[2] se spunea că toate ființele ar fi numai un sfert din Puruṣa, în vreme ce celelalte trei sferturi ar rămâne nemuritoare în cer.

Acelaşi lucru îl afirmă, cu repetarea versetului din Ṛgveda, Chānd. 3,12,6 şi asemănător versetul de încheiere Maitr. 7,11, în vreme ce, după Bṛh. 5,14, un picior al lui Brahman (reprezentat ca Gāyatrī) formează cele trei lumi, al doilea întreita ştiință a Vedei, al treilea cele trei sufluri vitale, iar al patrulea, înălțat deasupra prafului celor pământeşti, străluceşte ca soare. Mai clar afirmă deja Śatap. Br. 11,2,3[3] că Brahman, după ce ar fi făurit cele trei lumi şi ce se mai află

---

[1] Mai sus, 1,1, pag. 136.
[2] Mai sus 1,1, pag. 156.
[3] Mai sus, 1,1, pag. 259.

pe deasupra, ar fi intrat el însuşi „în jumătatea de dincolo". Ca reminiscenţă a lui Atharvav. 10,8,29[1], caracterul inepuizabil al lui Brahman îl predică şi versetul Bṛh. 5,1:

Dacă se scoate din plin plinul
Încă rămâne plinul totuşi.

Aceeaşi temă este dezvoltată mai detaliat în frumoasele versete Kāth. 5,9-11:

Lumina, una doar, pătrunde în spaţiul cosmic
Şi se mulează totuşi pe fiecare formă;
Astfel, unicul Sine interior al fiinţelor sălăşluieşte
Mulat în orice formă şi totuşi rămâne afară.

Aerul, de unul singur, pătrunde-n spaţiul cosmic
Şi se mulează totuşi în fiecare formă;
Astfel unicul Sine al fiinţelor sălăşluieşte
Mulat în orice formă şi totuşi rămâne afară.

Soarele, ochiul întregului univers
Rămâne curat, afară de greşelile ochilor;
Astfel unicul Sine interior al fiinţelor rămâne
Curat de suferinţele lumii din afara lui.

3. Brahman ca principiu psihic

Brahman ca sufletul din noi

Brahman este Ātman: principiul tuturor lucrurilor, nu cu o parte oarecare, ci nedivizat, pe deplin şi întreg prezent în ceea ce, într-o cunoaştere corectă, găsesc a fi Sinele meu propriu, Eul meu, sufletul meu din mine. Despre valoarea acestei idei ce domină toate concepţiile Upaniṣadelor am tratat în introducere[2]. Din marele număr de pasaje care o exprimă, dorim să selectăm aici numai atâtea cât este necesar pentru a arăta că şi această idee, exact la fel ca cea despre Brahman ca principiu al lumii, este

[1] Mai sus, 1,1, pag. 322.
[2] Mai sus pag. 41 şi urm.

conform intenției sale originare, idealistă, adică, negând pluralismul extinderii în lume, însă că, în măsura în care încercăm să o înțelegem în formele cunoașterii noastre croite pe realism, ea capătă o coloratură re listă crescând în etape.

Forma idealistă a acestei doctrine

Yājñavalkya începe să o instruiască pe Maitreyī în Bṛh. 2,4 cu cuvintele „Într-adevăr, nu de dragul soțului este iubit soțul, ci de dragul Sinelui (sufletului, *ātman)* este iubit soțul". Tot astfel, toate lucrurile lumii, soție, fii și bunuri, condiția de brahman și condiția de războinic, spațiile cosmice, zei, ființe și întregul univers nu ne sunt dragi în sine și de dragul lor, ci numai de dragul propriului nostru Sine. Cum trebuie înțeles acest lucru, arată concluzia nemijlocit următoare, trasă de aici; „Sinele, într-adevăr, trebuie să-l vezi, trebuie să-l auzi, trebuie să-l înțelegi, asupra lui trebuie să meditezi, o Maitreyī; într-adevăr, cine a văzut, a auzit, a înțeles și a cunoscut Sinele, de acela este știută această întreagă lume". Aceasta spune că toată realitatea este limitată și rămâne în propriul nostru Sine, că noi cunoaștem, iubim și posedăm toate lucrurile de pe lume numai în măsura în care ele sunt prezente în conștiința noastră, în care ele sunt luate în considerare și purtate de Sinele nostru cunoscător. O dată cu acest Sine este cunoscut totul; o lume în afara lui Ātman, a Sinelui nostru, a sufletului nostru, nu există.

Acesta este punctul de vedere al idealismului absolut, care tăgăduiește lumea pluralistă, așa cum este reprezentat mai departe prin pasaje ca Bṛh. 2,1,16 și 20, în care se susține că, din spiritul de natura cunoașterii *(vijñānamaya puruṣa)* toate lumile, zeii și ființele sar ca scânteile din foc, sau Bṛh. 3,4 și 3,5, în care se întreabă de „Brahman care, ca suflet, este interior tuturor" iar răspunsul sună: „Sufletul tău este cel care este interior tuturor", care, ca subiect al cunoașterii, rămâne incognoscibil (3,4) și după a cărui conștientizare toate, lume, copii, proprietate și știință se scufundă în neant, ceea ce și sunt în realitate (3,5). — Deja în ultimele pasaje se manifestă o înclinație spre realismul înnăscut în noi toți, în măsura în care existența lumii exterioare nu este tăgăduită: lucrurile sunt acolo, dar după esența lor nu sunt nimic altceva decât

Transformare panteistă

Ātman singur. La fel în faimosul pasaj principal Chānd. 6,8-16, unde o serie de fenomene şi de raporturi misterioase ale naturii şi ale vieţii sunt urmărite înapoi până la cauza lor primordială incognoscibilă, la care se spune despre aceasta, într-un refren repetat de nouă ori: „Ce este acea subtilitate (acel incognoscibil, *aṇiman*), din aceasta este alcătuit acest univers, acesta este cel real, acesta este sufletul, acesta eşti tu, o Śvetaketu!"

Identiatea sufletului cu lumea

Doctrina despre realitatea unică a lui Ātman, a sufletului din noi, se află în contradicţie cu conştiinţa înnăscută şi de nezdruncinat a realităţii lumii exterioare înconjurătoare, iar această contradicţie este intenţionat pusă în evidenţă într-un mare număr de pasaje care, cu o îndrăzneală grandioasă a intuiţiei metafizice, identifică sufletul din noi, ca cel insesizabil de mic, cu natura din afara noastră, ca cel insezisabil de mare:

Chānd. 3,14,2: „El este cel care efectuează totul, doreşte totul, miroase totul, cuprinde universul, tăcut, nepăsător; — acesta este sufletul meu din lăuntrul inimii, mai mic decât un bob de orez sau un bob de orz sau un bob de muştar sau un bob de mei sau un sâmbure de bob de mei: — acesta este sufletul meu din lăuntrul inimii, mai mare decât pământul, mai mare decât spaţiul atmosferic, mai mare decât cerul, mai mare decât aceste lumi".

Chānd. 8,1,3: „Într-adevăr, pe cât de mare este acest univers, pe atât de mare este şi acest spaţiu din lăuntrul inimii; în el sunt închise cerul şi pământul; amândouă, focul şi vântul, amândouă, soarele şi luna, fulgerul şi stelele, precum şi ce posedă cineva aici pe pământ şi ce nu posedă, acestea toate sunt închise înăuntru".

Chānd. 3,13,7: „Ei bine, lumina care luminează acolo dincolo de cer, în spatele a orice, în spatele aceluia, din cele mai înalte, mai preaînalte lumi, aceea este cu siguranţă această lumină de aici, din lăuntrul omului".

Sufletul, aşa cum predică aceste pasaje, cuprinde Universul; el este însă totodată atotpătrunzător, în toate lucrurile el este *antaryāmin* „cârmuitorul lăuntric"; Bṛh. 3,7,3: „Cel care, locuind în pământ, este diferit de pământ, pe care pământul

nu-l cunoaşte, al cărui trup este pământul, acela conduce din interior pământul, acela este sufletul tău, cârmuitorul lăuntric, nemuritorul". Aceeaşi considerație este aplicată apoi la diverse raporturi cosmice şi psihice iar în încheiere se spune: „El vede fără să fie văzut, aude fără să fie auzit, înțelege fără să fie înțeles, cunoaşte fără să fie cunoscut. Nu există unul care să vadă în afară de el, nu există unul care să audă în afară de el, nu există unul care să înțeleagă în afară de el, nu există unul care să cunoască în afară de el. El este sufletul tău, cârmuitorul lăuntric, nemuritorul. Ce este diferit de el, este dureros." Conform acestui pasaj, *antaryāmin*, forța rezidentă în toate lucrurile şi conducându-le, este, în esența sa, conştiință; căci, aşa cum se spune în Ait. 3,3, toți zeii, toate elementele şi toate ființele organice, „toate acestea sunt conduse de conştiință, întemeiate în conştiință; de conştiință este condusă lumea, conştiința este baza sa, conştiința este Brahman".

Sediul lui Ātman în inimă

Deşi principiul lumii, conform acestor pasaje şi multor altora, locuieşte în interiorul nostru în calitate de conştiință, de subiect al cunoaşterii, sediul său nu este, totuşi, în cap, ci în inimă; Bṛh. 4,4,22: „Într-adevăr, acest mare, nenăscut Sine este, între organele vieții, acela constând în cunoaştere *(vijñānamaya)*. Aici, în lăuntrul inimii, este un spațiu, în care stă el, stăpânul universului, domnul universului, prințul universului: el nu se înalță prin fapte bune, nici nu se coboară prin fapte rele; el este stăpânul universului, el este domnul ființelor, ocrotitorul ființelor, el este puntea care ține separate aceste lumi, ca să nu se contopească" (referire la Bṛh. 3,8,9). Pe acest pasaj pare să se bazeze Kauṣ. 3,8: „El este protectorul lumii, el este domnul lumii, ele este stăpânul lumii; iar acesta este sufletul meu, iată ce trebuie să se ştie!"

Corespunzător cu aceasta, numeroase pasaje din Upaniṣadele ulterioare îl celebrează pe Brahman ca „ascuns în cavitatea [inimii]"[1]. Identitatea lui Ātman din noi cu Ātman din univers este exprimată, ca şi prin *tat tvam asi* din Chānd.

---

[1] *nihito guhāyām* - mai întâi Taitt. 2,1; apoi Kāṭh. 1,14. 2,20. 3,1. 4,6-7; Muṇḍ. 2,1,10. 3,1,7 ş.a.m.d.

Up. 6,8-16, probabil după modelul acesteia, prin *etad vai tad* „într-adevăr, acesta este acela"[1]; această formulă în proză se găseşte în Kāṭh. 4,3-6,1 anexată de douăsprezece ori la versete; după Kāṭh. 5,14, în conştiinţa acestei idei: „acesta este acela" se află beatitudinea supremă. Citām din acest context numai Kāṭh. 4,12-13:

Înalt de-un deget ca mărime stă aici
În mijlocul trupului Puruṣa,
Al trecutelor şi viitoarelor stăpân,
Cine-l cunoaşte, nu se mai teme, —
Într-adevăr, acesta este acela!

Ca flacără fără fum, înalt de-un deget
Ca mărime este Puruṣa,
Al trecutelor şi viitoarelor stăpân.
El este-acela azi şi mâine şi întotdeauna.
Într-adevăr, acesta este acela!

Aşa cum aici Puruṣa este comparat cu o flacără fără fum, tot astfel, după modelul acestui pasaj, în Śvet. 6,19, el este asemuit cu un foc, al cărui lemn a ars[2], pe când în Śvet. 5,9, contrastul dintre Ātman cel din noi şi Ātman din univers este împins la extrem (supralicitat încă în Dhyānab. 6):

Despică vârful părului de ori o sută
Şi ia din asta o sutime,
Socoate asta ca mărimea sufletului
Şi ea devine nesfârşită.

Descrierea lui Ātman ca o flacără fără fum din inimă a evoluat în Yoga-Upaniṣade până la metafora vârfului de flacără din inimă, a cărei cea mai veche apariţie ar părea să fie în Mahān. 11,6-12[3].

Dezvoltarea cosmogonică

Am văzut mai sus cum doctrina despre Brahman ca principiu cosmic, acomodându-se la

---

[1] Bṛh. 5,4.

[2] La fel Maitr. 6,34, Up. pag. 357; Brahmavidyā 9; Nṛsiṁhott. 2, Up. pag. 783.

[3] Cf. Brahmavidyā 10, Yogaśikhā 6, Yogatattva 9-11, Maitr. 6,30, Up. pag. 352.

modul de a gândi empiric, se prezenta ca o creație temporală a lumii avându-l pe Brahman drept cauză. Pe aceeași acomodare se bazează faptul că doctrina despre Brahman ca principiu psihic ia forma, în care Brahman, după ce a făcut lumea, intră în ea ca suflet individual:

Bṛh. 1,4,7: „Lumea de aici, pe atunci, nu era desfășurată; dar aceasta s-a desfășurat în nume și forme; ... acela [Ātman] a intrat în ea până în vârfurile unghiilor; ... de aceea, Ātman este acela a cărui urmă [trebuie urmărită] în orice lucru; căci în el se cunoaște întreg universul" ș.a.m.d. Ultimele cuvinte demonstrează că intrarea descrisă a lui Ātman ca suflet în lumea făcută de el este numai o formă, pentru a face reprezentabilă identitatea predicată a sufletului cu principiul lumii.

Aceasta se accentuează din ce în ce mai mult, până ce devine un realism efectiv, așa cum arată pasajele următoare.

Bṛh. 2,5,18: „În cetăți el a intrat ca pasăre, în cetăți ca cetățean".

Chānd. 6,3,3: „Atunci, acea zeitate a intrat cu acest Sine viu în aceste trei zeități și a desfășurat nume și forme".

Taitt. 2,6: „După ce a practicat austerități, el a făcut această întreagă lume care este peste tot. După ce a făcut-o, a intrat în ea". Această reprezentare se găsește deja zugrăvită și mai realist în Ait. 1,11-12: „Și el chibzui: pe ce cale pot să intru în aceasta? Atunci el a despicat aici creștetul capului și a intrat prin această poartă".

Cu vremea, realismul devine tot mai dur: ca exemplu poate servi Maitr. 2,6 : Prajāpati a făcut numeroasele creaturi „pe care le vedea stând acolo inconștiente și lipsite de viață ca o piatră, nemișcate ca un trunchi de copac. Aceasta nu-i făcea nici o plăcere. Și el a hotărât: spre a le deștepta conștiința, voi intra în ele. Atunci s-a făcut pe el însuși, așa cum este un vânt, și a vrut să intre în ele" ș.a.m.d.

Vedem astfel idealismul originar, prin acomodare crescândă la cerințele capacității noastre cognitive, solidificându-se într-un realism care nu este cu nimic mai prejos de cel semit (Geneza 2,7).

4. Brahman ca zeu personal (*īśvara*)

Originea teismului Upanişadelor

Străduința de a îmbrăca în forme inteligibile, adică, realiste, concepția fundamentală idealistă care tăgăduieşte o lume în afara lui Ātman, din care îşi trage rădăcina gândirea Upanișadelor, a condus mai întâi, aşa cum am văzut, la panteism, care face conştiinței empirice concesia de a recunoaşte realitatea lumii şi susține alături de aceasta unicitatea lui Ātman explicând că această lume nu ar fi nimic altceva decât Ātman. Această afirmație era în fond un act de autoritate şi a dus într-acolo, că lumea, ca formă fenomenală a lui Ātman, îi apărea lui Ātman însuşi ca un Altul, oricât de mult se căuta să se niveleze această contradicție prin asigurarea neobosit repetată că lumea ar fi identică cu Ātman, cel nesfârşit de mare din afara noastră cu cel nesfârşit de mic din noi.

Vechii zei vedici din Upanişade

Un pas mai departe în această direcție care se străduieşte spre realism înseamnă momentul când Ātman, ca principiu, este contrastat nu numai cu lumea, ca aparență a sa, ci şi cu Ātman din noi, cu care la origine el este identic; aşa se naşte teismul ce apare în anumite Upanișade ulterioare. Acesta nu s-a născut din vechiul politeism vedic, ci a apărut abia după ce acela fusese de mult învins de doctrina despre Ātman; Ātman nu este un „zeu", *deva*, în vechiul sens vedic, ci „domnul", *īśvara*. Deosebirea dintre cele două modalități de reprezentare va deveni clară după ce vom reuni cele mai importante date despre poziția ocupată în Upanișade de vechii zei vedici.

Existența vechilor zei vedici, Agni, Indra, Varuṇa ş.a.m.d. este tăgăduită de Upanișade la fel de puțin ca cea a zeilor greci de Xenofan. Însă, aşa cum la acesta, toți ceilalți zei precum şi oamenii sunt subordonați unui zeu (*εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*), tot astfel, în Upanișade, toți vechii zei vedici sunt creați de Ātman şi dependenți de el. Din Ātman apar, precum scânteile din foc, toate lumile, toate ființele şi toți zeii (Bṛh. 2.1.20); pe el se sprijină toți zeii (Kāṭh. 4,9); de el au fost ei creați ca apărători ai lumii (Ait. 1,1,3): „de aceea, când oamenii spun despre fiecare zeu individual, «sacrifică

acestuia, sacrifică aceluia!» astfel [trebuie să se ştie, că] această lume creată se trage numai de la el; aşadar el este toţi zeii... Această [creaţie] de aici este o supracreaţiune a lui Brahman. Deoarece el a făcut zeii ca mai presus [decât este el însuşî] şi deoarece el, ca muritor, a făcut nemuritorii, de aceea se numeşte ea supracreaţiune[1].

Mai departe[2] se relatează cum Ātman ar fi creat zeieştii Kṣatrya-şi (Indra, Varuṇa, Soma ş.a.m.d.), Vaiśya-şi (Vasu-şii, Rudra-şii, Āditya-şii ş.a.m.d.) şi Śūdra-şi (Pūṣan-ii). După Bṛh. 1,3,12-16, organele Prāṇei, vorbire, miros, ochi, ureche, manas, au fost conduse de el peste moarte şi acum există mai departe ca zeii Agni, Vāyu, Āditya, regiunile cerului şi luna. În vremurile vedice, numărul zeilor era dat de regulă ca treizeci şi trei. Vagul şi arbitrarul acestei determinări sunt evidenţiate de Yājñavalkya în Bṛh. 3,9,1 în modul următor: de ce treizeci şi trei? de ce nu trei sute şi trei? sau trei mii trei sau ambele totodată (3306)? iar dacă trebuie să fie 33, aceştia pot fi reduşi la fel de bine la şase, la trei, la doi, la unu şi jumătate, la unu, care este Prāṇa. Toate acele numere, 3306, 33, 6, 3, 2, 1 1/2, în cele din urmă, revin ca felurite forţe, părţi şi organe ale naturii la o unitate: „Prāṇa, aşa grăi el, pe acesta îl numesc ei Brahman, cel de dincolo *(tyad)*".

Dependenţa tuturor acestor zei ai naturii de Brahman o descrie mitul Kena 14-28: Agni nu poate arde un fir de pai, Vāyu nu poate duce pe aripile vântului un fir de pai fără voinţa lui Brahman, care acţionează în toţi zeii. Brahman sălăşluieşte, după Bṛh. 3,7, ca acel conducător interior *(antaryāmin)* în toate părţile lumii şi deci şi în toţi zeii, care le corespund. După un verset conţinut în Taitt. 2,8 şi Kāṭh. 6,3, toţi zeii îşi îndeplinesc activitatea „de teama" lui Brahman iar după Kauṣ. 1,5, nici măcar Indra şi Prajāpati, păzitorii uşii lumii celeste, nu sunt în stare să oprească intrarea sufletului aceluia care îl cunoaşte pe Brahman şi dau bir cu fugiţii din faţa lui.

Şi aşa cum puterea zeilor depinde de Brahman, nici ştiinţa lor nu este desăvârşită; din capul locului, ei nu posedă

---

[1] *atisṛṣṭi* - Bṛh. 1,4,6.

[2] Bṛh. 1,4,11-13.

ştiinţa lui Brahman[1]. De aceea, în Chānd. 8,7 şi urm., ei îl trimit pe Indra ca să dobândească de la Prajāpati ştiinţa despre Ātman; şi abia după ce au dobândit-o, ei îl venerează în lumea lui Brahman ca Sine; de aceea posedă ei toate lumile şi toate dorinţele[2]. În această relaţie, zeii nu au nici un avantaj faţă de oameni: „întotdeauna, cine dintre zei şi-a dat seama de acesta [«eu sunt Brahman»], a şi devenit acesta; şi tot aşa dintre Ṛşi şi tot aşa dintre oameni... Chiar şi astăzi, cine recunoaşte aşadar: «eu sunt Brahman!» acela devine acest univers; şi nici zeii nu au puterea să-l împiedice. Căci el este sufletul *(Ātman)* însuşi"[3].

Aceste pasaje caracterizează rolul pe care îl joacă zeii în cele mai vechi texte ale Upaniṣadelor; este cu totul altceva şi fără legătură cu acesta când, ocazional, zei individuali apar ca reprezentanţi simbolici ai lui Ātman, ca de ex. Indra în Bṛh. 1,5,12. Ait. 1,3,14. Kauṣ. 2,6. 3,1, Varuṇa în Taitt. 3.1 sau Prajāpati în Chānd. 8,7 şi urm.

Tonuri teiste în Upaniṣadele mai vechi

Nu din acest vechi politeism vedic, care mai răsună încă în Upaniṣade, ci din cu totul alte premise s-a dezvoltat monoteismul, pe care îl întâlnim în câteva Upaniṣade ulterioare: acest lucru îl lasă deja să se înţeleagă circumstanţa exterioară că zeul personal al Upaniṣadelor, ca regulă generală şi abstracţie făcând de excepţii[4], nu este numit *deva* (zeu), ci *īś, īśā, īśāna, īśvara* (domnul), iar mai târziu de obicei *parameśvara* (stăpânul suprem).

Aşa cum arată deja aceste nume, vom avea de căutat originea teismului upaniṣadic în toate acele texte care îl celebrează pe Ātman ca pe „conducătorul interior" *(antaryāmin)* în toate părţile şi forţele naturii şi ale omului (Bṛh. 3,7,3-23) şi conform cărora toate acţiunile din lume se efectuează la ordinul său *(praśāsanam)*, ca în Bṛh. 3,8,9: „la porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, stau despărţiţi soarele şi luna" ş.a.m.d. Aici este vorba de cel „nepieritor" *(akṣaram*, neutru) care, pentru moment, este personificat poetic; acesta nu este încă

[1] Cf. Bṛh. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1; Taitt. 2,8; Kauṣ. 4,20; Kāth. 1,21.
[2] Chānd. 8,12,6.
[3] Bṛh. 1,4,10.
[4] Precum Kāṭh. 2,12. 21. Śvet. 1,8 şi altele.

teism, ci numai primul început către el. Tot astfel Bṛh. 4,4,22: „Aici, în lăuntrul inimii, este un spațiu, în care stă el, stăpânul universului, seniorul universului, prințul universului; el nu se înalță prin fapte bune, nici nu se coboară prin fapte rele; el este stăpânul universului, el este stăpânul făpturilor, el este ocrotitorul ființelor; el este puntea care ține separate aceste lumi, ca să nu se contopească". Lucrurile stau similar cu personificările momentane ale lui Brahman ca refugiu al dragostei, prinț al dragostei, prinț al strălucirii (Chānd. 4,15,2-4); şi chiar atunci când, în *īś*, Īśā I, se cere ca universul „să se scufunde în Zeu" *(īśā vāsyam idaṁ sarvam)*, acesta nu este încă teism, căci Zeul, despre care este vorba aici, aşa cum arată urmarea (verset 6-7), este Ātman din noi. Un zeu personal şi, o dată cu el, chiar şi predestinarea, pare să se predice în Kauṣ. 3,8: „El nu se înalță prin fapte bune şi nu se coboară prin fapte rele, ci el este acela care îl face să săvârşească fapta bună pe cel pe care vrea să-l înalțe din aceste lumi şi tot el este acela care îl face să săvârşească fapta cea rea pe cel pe care vrea să-l afunde. El este păzitorul lumii, el este domnul lumii, el este stăpânul lumilor, — iar acesta este sufletul *(ātman)* meu, aceasta trebuie să se ştie".

Aşa cum arată ultima adăugare, cel care îi determină pe oameni la bine şi la rău este, totuşi, numai sinele *(ātman)* propriu şi deci nu este încă teism. Aşa ceva este de constatat abia acolo unde Ātman apare ca un altul nu numai față de lume, ci şi față de Sine. Acesta pare să fie cazul în mod mai clar abia în Kāṭhaka-Upaniṣad, unde la 3,1 sufletul suprem şi cel individual sunt deosebite ca lumină şi umbră, iar după 2,23 cunoaşterea lui Ātman se bazează pe un fel de grație:

> Doar de acela este înțeles, pe care îi alege el,
> Lui îi face Ātman vădită esența sa.

Dacă şi Kaṭh. 2,20 este de interpretat în sens teist depinde de cum se citeşte *dhātuprasādād* „prin liniştirea elementelor" sau *dhātuḥ prasādād* „prin grația creatorului" (se vede splendoarea lui Ātman); la revenirea sa în Śvet. 6,18 şi Mahān. 10, 1, versetul este de interpretat în orice caz în sensul teismu-

Śvetāśvatara ca monument principal al teismului

lui[1]. Aceasta ne conduce la Śvetāśvatara-Upaniṣad, monumentul principal al doctrinei upaniṣadice teiste, în care Zeul şi sufletul, fără să se renunțe la identitatea lor primordială de esență, sunt totuşi despărțiți clar unul de altul. Astfel, în Śvet. 4,6-7 se spune:[2]

Doi prieteni apropiați, frumos înaripați,
Într-unul şi acelaşi pom se află:
Unul din ei mănâncă dulcile bobițe.
Cel'lalt priveşte doar de sus în jos, fără să guste.

Decăzut pe un asemenea copac, în neputința-i,
Spiritul se amărăşte pradă amăgirii:
Dar când cinsteşte şi priveşte atotputernicia
Şi măreția celuilalt, durerea atunci îl părăseşte.

Aceste versete revin în Muṇḍ. Up. 3,1,1-2, care în rest respiră un spirit panteist, astfel încât sunt împrumutate clar din teista Śvetāśvatara. Însă şi în aceasta din urmă, idealismul, care consideră ca nonreal totul din afara lui Ātman şi panteismul, care identifică lumea cu Ātman, care au fost preluate ambele din Upaniṣadele anterioare, rămân să existe alături de teism şi fac prin aceasta prezentarea adesea contradictorie şi neinteligibilă filosofic. Astfel, atunci când, in 4,10, se explică lumea ca fiind o *māyā* (amăgire) produsă de zeul suprem, deşi, o dată cu realitatea lumii, încetează şi realitatea zeului şi nu mai rămâne ca real decât Ātman din noi; — sau când, în Śvet. 1,6 se explică faptul că despărțirea dintre suflet şi Zeu (dintre lebădă şi bătăiaş) este o iluzie şi, alături de aceasta, înlăturarea acestei iluzii apare ca o grație a zeului suprem situat, abia prin aceasta, ca un altul față de suflet. Prin aceasta, Śvetāśvatara devine o lucrare extrem de contradictorie; ea se.aseamănă cu un *Codex bis palimpsestus:* sub trăsăturile de condei ale teismului se observă, pe jumătate şterse, cele ale panteismului şi, sub acestea, cele ale idealismului. — Ca în Vedānta ulterioară, deja în Śvet. 5,5. 6,4.

[1] Cf. şi Śvet. 6,18 *ātma-buddhi-prasādam.*

[2] Interpretând în alt sens versetul Ṛgv. 1,164.20, mai sus 1.1. pag. 113.

6,11. 6,12 este desemnată ca funcție principală a lui Īśvara acțiunea de a aduce la pârg lucrările şi a împărți fructul lor sufletelor; dacă şi pentru ea, această întreagă reprezentare a lui Īśvara trece drept una pur exoterică, ca mai târziu în Vedānta[1], nu se poate decide cu certitudine din Śvet. 3,7[2].

Teismul ulterior

Teismul Śvetāśvatarei este preluat şi dus mai departe de Upanișadele ulterioare, care caută o apropiere de religia populară, legându-l pe Ātman al doctrinei upanișadice de cultul lui Śiva[3] sau de cel al lui Viṣṇu. Dar şi în ele răzbate idealismul originar care aboleşte lumea şi pe Zeu în Ātman: astfel, Nṛsiṁhottaratāpanīya-Up.1, unde de cele trei stări ale sufletului (veghe, vis, somn profund) este deosebită o a „patra" şi supremă stare, *turīya*, care apare ca abisul eternei unități, în care dispar toate deosebirile existenței şi cunoaşterii iar întreaga desfăşurare a lumii este nimicită, „până şi Īśvara (zeul personal) este devorat de *Turīya* (al patrulea), de *Turīya*!"

[1] Sistemul Vedāntei, pag. 292 şi urm.
[2] Cf. Up. pag. 298 şi 290.
[3] A cărui geneză se poate observa deja în Śvet. Up., pag. 290.

PARTEA A DOUA A SISTEMULUI UPANIȘADELOR: COSMOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE LUME

VI. BRAHMAN CA DEMIURG

1. Observații preliminare la cosmologie

Sutrele lui Bādarāyaṇa (1,1,2) îl definesc pe Brahman ca fiind acela, *janma-ādi asya yata'iti*, „din care este originea ș.a.m.d. [adică, originea, existența şi dispariția] acestui [univers]". Această definiție provine, în primul rând, din Taitt. 3,1: „Acela, într-adevăr, din care se nasc aceste ființe, prin care ele, o dată ce s-au născut, trăiesc, în care ele, răposând, intră din nou, pe acesta caută să-l cunoşti, acesta este Brahman". Este, totuşi, de remarcat că, în acest pasaj de Upanișadă, nu este vorba, ca în Sūtram, de o naştere, existență şi dispariție a universului, ci numai a unei ființe individuale. Altfel ar sta lucrurile dacă l-am putea urma pe Śaṅkara, cu un pasaj şi mai vechi, Chānd. 3,14,1: „Negreşit acest univers este Brahman; ca *Tajjalān*, el trebuie onorat în linişte". Cuvântul *Tajjalān* este un nume secret al universului identificat cu Brahman care apare numai aici. explicat de Śaṅkara [în comentariul] la Chānd. 3,14,1 după cum urmează:

Brahman, în calitate de creator, susținător și nimicitor al lumii.

„Din acest *(tad)* Brahman, universul a fost generat *(jan)* prin dezvoltarea în foc, apă, pământ ş.a.m.d.; de aceea se numeşte *taj-ja.* Tot aşa, el piere, pe calea opusă acestei geneze, în chiar acelaşi Brahman (*lī*), adică, se contopeşte cu esența sa; de aceea se cheamă *tal-la.* Şi tot aşa, în sfârşit, Brahman este acela în care universul, în timpul dăinuirii sale, respiră

(an), trăieşte, se mişcă; de aceea, se cheamă *tad-anam.* Aşadar, în cele trei timpuri [trecut, prezent, viitor], el nu este diferit de esenţa lui Brahman, căci nu există nimic ce ar sta deasupra acestora"[1].

Când Böhtlingk susţine[2] că această explicaţie a lui Śaṅkara este negramaticală, deoarece *upāsita* ar trebui să aibe un obiect şi deci vrea să găsească numele secret numai în *Jalān,* îl contrazice cazul complet analog Kena 31, *tadd ha Tad-vanaṁ nāma, Tad-vanam ity upāsitavyam;* de altfel, problema nu s-ar schimba cu nimic prin aceasta. După concepţia lui Śaṅkara, în numele *Tajjalān* (= *tad-ja-la-an),* am avea aşadar în faţa noastră deja o concentrare a celor trei însuşiri ale lui Brahman de creator, susţinător şi distrugător al lumii. Dacă acest lucru este corect, dacă dogma despre nimicirea lumii este de admis într-o Upanişadă aşa de veche şi dacă nu este de înţeles şi aici mai curând doar o nimicire a fiinţelor individuale, va mai fi încă de cercetat ulterior. Între timp, vrem să ordonăm prezentarea noastră a cosmologiei după acele trei însuşiri ale lui Brahman şi să tratăm astfel rând pe rând despre Brahman în ipostaza de creator al lumii, de susţinător al lumii şi de distrugător al lumii. Dacă de altfel Śaṅkara, în pasajul citat şi în multe altele, susţine că întreaga doctrină despre creaţie n-ar fi de înţeles în sens propriu-zis ci ar trebui să servească doar pentru a predica identitatea de esenţă a lumii cu Brahman[3], ar avea nevoie şi aceasta încă de o cercetare mai precisă şi o dezbatere a chestiunii în ce măsură, din punctul de vedere al doctrinei despre Ātman, este posibilă o creaţie a lumii.

2. Crearea lumii şi doctrina despre Ātman

Mai sus, în prima parte a lucrării noastre, am făcut cunoştinţă cu o serie de descrieri ale creaţiei lumii din imnuri şi din Brāhmaṇe şi am demonstrat ca tip comun la multe dintre

---

[1] Cf. explicaţia concordantă a lui Śaṅkara la Brahma-sūtra 1,2,1 p. 167, pag. 87 din traducerea noastră.

[2] Berichte der Sächs. Ges. d. W. 1896, pag. 159 urm.; 1897, pag. 83.

[3] Cf. Sistemul Vedāntei, cap. XIX-XX.

acestea că 1) principiul primordial 2) produce din sine materia şi apoi 3) ca prim născut, intră în ea.

Doctrina creaţiei din Veda veche

Vrem mai întâi să trecem aici succint în revistă pasajele principale relevante pentru această doctrină.

Ṛgv. 10,129: La început este numai „acel Unu" *(tad ekam);* acesta dăinuie ca o unduire lipsită de lumină înconjurată de o teacă *(apraketaṁ salilam),* din care, prin Tapas, acel Unu se naşte apoi drept *Kāma* sau *Manas* (în funcţie de interpretarea versetului 4)[1].

Ṛgv. 10,121: Prajāpati produce apa primordială şi apare din ea ca germene de aur *(hiraṇyagarbha)*[2].

Ṛgv. 10,81-82: Viśvakarman creează lumile scufundate în nămolul primordial, adică, în apele primordiale şi apare apoi din aceste ape ca germene primordial care culege toţi zeii, punându-i la adăpost.[3]

Ṛgv. 10,72: *Brahmaṇaspati* o creează pe *Aditi (salilam, uttānapad, sad)* şi apare el însuşi din ea ca *Dakṣa*[4].

Ṛgv. 10,125: *Vāc* este cel care, la început, l-a îmboldit pe tatăl universului după care, la rândul său, s-a născut în apa mării ca să se împartă pe sine la fiinţe[5].

Ṛgv. 10,90: din **Puruṣa** (ca *Ādipuruṣa,* Sāy.) s-a născut *Virāj,* iar din aceasta, din nou *Puruṣa* (ca Nārāyaṇa, „fiu al lui *Puruṣa*" sau „fiu al apelor", adică, ca *Hiraṇyagarbha)*[6].

Śatap. Br. 6,1,1: *Puruṣa Prajāpati* creează apele, ca să se nască din acestea, intră în ele ca ou şi se revarsă din el ca Brahman[7].

Atharvav. 11,4: *Prāṇa* produce universul şi apare în acesta ca prim născut (ca *apām garbha,* v. 26)[8].

Atharvav. 10,7,7-8: *Skambha,* în care Prajāpati cuprindea sprijinind întregul lumii, intră în lume cu o parte din sine[9].

---

[1] Mai sus 1,1, pag. 122 şi urm.
[2] Mai sus 1,1, pag. 130.
[3] Mai sus 1,1,pag. 135 şi urm.
[4] Mai sus 1,1,pag. 144.
[5] Mai sus 1,1,pag. 148.
[6] Mai sus 1,1,pag. 153.
[7] Mai sus 1,1, pag. 200.
[8] Mai sus 1,1, pag. 301 şi urm.
[9] Mai sus 1,1, pag. 315.

Taitt. Ār. 1,23: Prajāpati, construind lumile, a intrat cu propriul Sine, ca prim născut al ordinii, în propriul Sine[1].

Vāj. Saṁh. 34, 1-6: Mintea *(manas)* include toate lucrurile în sine şi rămâne în om ca lumină nemuritoare[2].

Ca motiv al viziunii dominante în toate aceste pasaje se desprinde faptul că principiul primordial era văzut ca realizat în întreaga natură, însă mai ales şi înainte de toate în suflet (în sufletul lumii şi în sufletul individual). De aici a provenit reprezentarea conform căreia fiinţa primordială ar fi creat lumea şi ar fi intrat apoi în aceasta, ca prim născut al creaţiei. Această viziune moştenită o vom vedea apărând frecvent şi în Upaniṣade.

Dar cum este posibil acest lucru, ţinând seama că întreaga doctrină despre crearea lumii şi despre intrarea creatorului în lumea făcută de el, luată stricto senso, se găseşte în contradicţie cu doctrina despre Ātman a Upaniṣadelor?

Este, aşa cum am văzut, exprimat adesea de Upaniṣade şi se include deja în noţiunea de *Ātman* faptul că acesta este unica realitate şi că în afară de el nu poate exista nimic, aşadar că, prin cunoaşterea sa, totul este cunoscut. Din acest punct de vedere, o creare a lumii din Ātman nu poate fi predicată, căci nu există nici o lume în afara lui Ātman. Dar altitudinea acestei viziuni metafizice nu s-a putut susţine faţă de conştiinţa empirică afirmând o lume reală; a trebuit să se recunoască realitatea lumii şi s-a unit cu aceasta dogma idealistă despre unica realitate a lui Ātman explicându-se că lumea ar exista, însă în realitate ar fi numai Ātman. Nici din acest punct de vedere, care explică Ātman şi lumea ca fiind identice, nu era posibilă o doctrină despre crearea lumii. Şi abia când s-a făcut conştiinţei empirice o altă concesie iar acea identitate, susţinută doar, însă în realitate de neîndeplinit, între Ātman şi lume, a luat forma cauzalităţii între Ātman drept cauză şi lume ca efect al său, - abia acum se putea şi trebuia să se construiască o teorie despre felul în care ar fi apărut sau ar fi fost plăsmuită lumea, ca efect, din Ātman.

---

[1] Mai sus 1,1, pag. 198. 332.

[2] Mai sus 1,1, pag. 335.

Intrarea lui Ātman în creația sa

Acestui pas i-a urmat în mod necesar un altul. Conform doctrinei creației, lumea ieşise din Ātman ca un Altul; trebuia să se încerce a îl aduce din nou în aceasta, nu se dorea să se renunțe cu totul la dogma fundamentală originară a realității unice a lui Ātman. Din aceste motive, a apărut doctrina conform căreia Ātman ar fi intrat în lumea creată de el ca suflet (suflet al lumii şi suflet individual), aşa cum o găsim expusă în Upanișade. Astfel, maeştrilor upanișadici le-a devenit posibil ca, alături de viziunea lor fundamentală idealistă, să mențină doctrina preluată din Ṛgveda, conform căreia principiul creează lumea şi intră apoi în ea ca prim născut, într-o formă modificată şi dezvoltată. Aşadar, când maeştrii vedântini Bādarāyaṇa[1], Gauḍapāda[2] şi Śaṅkara[3] susțin că scriptura ar predica o creare a lumii numai din acomodare la capacitatea de înțelegere omenească, această afirmație nu trebuie respinsă integral ci doar corectată în sensul că acomodarea la viziunea empirică, pretinzând o lume reală, alături de conexiunea temporală şi cauzală, nu este conştientă, ci inconştientă, atunci când Upanișadele, în pofida doctrinei lor despre Ātman anihilând lumea, predică o creație a lumii prin Ātman şi intrarea lui în această creație a sa, aşa cum arată pasajele următoare:

Caracterul inconştient al acestor acomodări

Bṛh. 1,4,7: „Pe atunci, lumea de aici nu era desfăşurată; ea s-a desfăşurat în nume şi forme; acel Ātman a intrat în ea până în vârfurile unghiilor, aşa precum un cuțit este ascuns într-o teacă de cuțit sau ca atoateîntreținătorul [foc] în [lemnul] păstrător al focului".

Chānd. 6,2-3: „La început, o dragule, numai acesta ființa, unul doar şi fără de pereche.... Acesta şi-a pus în gând: vreau să fiu multiplu, vreau să mă înmulțesc; atunci, a făcut dogoarea". Mai departe, din dogoare apare apa, iar din aceasta hrana (adică, pământul). Acea zeitate şi-a pus în gând: haide, vreau să intru în aceste trei zeități [dogoare, apă, hrană]

---

[1] Sūtra 2,1,14.

[2] Māṇḍūkyakārikā 1,18. 3,15.

[3] Comentariu la Brahmasūtra 4,3,14, p. 1126, pag. 744 din traducerea noastră şi altele.

cu acest viu Sine [suflet individual] şi să răspândesc nume şi forme".

Taitt. 2,6: „El [Ātman] râvnea: vreau să fiu multiplu, vreau să mă înmulţesc. Atunci, a practicat asceză. După ce a practicat asceză, el a făurit întreaga lume, orice există. După ce a făcut-o, a intrat el însuşi în ea".

Ait. 1,1: „La început, această lume era numai Ātman; nu era nimic altceva la care să ridice ochii. El a chibzuit: vreau să făuresc lumi. Atunci, el a făurit aceste lumi: potopul, razele de lumină, lucrul mort, apele". Mai departe 1,3,11: El a cumpănit: cum ar putea dăinui această [textură alcătuită din oameni] fără mine? Şi a chibzuit: pe ce cale pot oare intra în ea?.... Atunci, el a despicat aici creştetul capului şi a intrat prin această poartă".

Cronologie

În ceea ce priveşte vârsta relativă a pasajelor citate, ordinea aleasă de noi ar trebui să fie şi cea istorică. Cea mai puţin dezvoltată este Bṛh. 1,4,7. Chānd. 6,2-3 descrie procesul creaţiei în detaliu, însă cunoaşte numai trei elemente. Conform Taitt. 2,1, din Ātman apar cele cinci elemente. Ait. 3,3 menţionează cele cinci elemente şi le desemnează pentru prima oară cu termenul tehnic ulterior *pañca mahābhūtāni*; şi descrierea zugrăvită în Ait. 1,3,11 a felului în care Ātman pătrunde în oameni prin sutura craniului lasă să apară acest pasaj ca fiind cel mai târziu dintre cele citate.

3. Crearea naturii anorganice

În întreaga natură, nici o altă graniţă nu este trasată atât de clar ca cea dintre anorganic şi organic; iar această deosebire domină şi concepţia despre natură a indienilor, care derivă din Ātman atât anorganicul cât şi organicul, dar în sens total diferit. Toate fiinţele organice, aşadar toate plantele, animalele, oamenii şi zeii, sunt suflete rătăcitoare, sunt aşadar în fond Ātman însuşi, aşa cum el, din motive care ne vor preocupa încă, a intrat în această lume pluralistă ca suflet individual, hoinar. Dimpotrivă, fiinţele anorganice[1], adică

[1] Numite începând cu Ait. 3,3. Maitr. 3,2. Prāṇāgnihotra 4 *mahābhūtāni* din cauza volumului lor.

cele cinci elemente: eter, vânt, foc, apă, pământ, deşi sunt şi ele conduse de Brahman (Bṛh. 3,7,3-14) şi stau sub protecţia anumitor zeităţi (Bṛh. 2,1,5-8. 2,5,1-10), totuşi nu sunt, ca toate plantele, animalele, oamenii şi zeii, suflete pribege, ci doar arena desfăşurată de Brahman pe care sufletele îşi au de jucat rolurile lor. Înainte de a trata despre geneza elementelor din Brahman şi apoi, în secţiunea următoare, despre intrarea lui Brahman în ele ca suflet, este încă de anticipat câte ceva despre miturile creaţiei aşa cum apar ele în Upaniṣade.

Miturile creaţiei în Upaniṣade

Am arătat mai sus cum, în pofida doctrinei unicităţii reprezentate de ei, excluzând o lume în afara lui Ātman, prin apropiere inconştientă de viziunea empirică, pentru maeştrii upaniṣadici a devenit posibilă ralierea la schema moştenită a miturilor creaţiei. Astfel, în Chānd. 4,17,1-3 şi, în formă mai scurtă, în Chānd. 2,23, este reprodus un mit al creaţiei cu care am făcut deja cunoştinţă din Ait. Br. 5,32 şi Śatap. Br. 11,5,8, în concordanţă textuală parţială. La reprezentarea despre oul lumii, a cărei primă origine am indicat-o în „vitalitatea inclusă în coajă"[1] şi în „germenele de aur"[2] şi a cărei dezvoltare am întâlnit-o deja în Śatap. Br. 6,1,1 şi 11,1,6, se racordează un mit al creaţiei conţinut în Chānd 3,19: „Această lume, la început, era non-existentă; acest [Nefiinţând] era cel Fiinţând. Acesta a zămislit. Atunci s-a dezvoltat un ou. Acesta a zăcut cam preţ de un an. Apoi s-a despicat; amândouă cojile erau, una de argint, cealaltă de aur. Cea de argint este acest pământ, cea de aur cerul de colo" ş.a.m.d.[3]

Reprezentarea despre oul lumii apare într-o ciudată împletire cu cea despre premundanul *Puruṣa*[4] în mitul creaţiei de la începutul Aitareya-Upaniṣadei ţinând de Ṛgveda. „La început, această lume era numai Ātman; nu era nimic altceva la care să ridice ochii. El a chibzuit: vreau să făuresc lumi!". După ce a făcut apoi pământul şi atmosfera, apele de deasupra şi de dedesubt, el îl scoate din ape pe *Puruṣa* şi îl modelează. În timp ce îl cloceşte, se despică, „precum un

---

[1] Ṛgv. 10,129,3.

[2] *hiraṇyagarbha* - Ṛgv. 10,121,1.

[3] Pe aceşti precursori se bazează expunerea în varianta lui Manu 1,9-13.

[4] Ṛgv. 10,90, mai sus, I, 1, pag. 150-158.

ou", gura, nasul, ochii ş.a.m.d. acestuia, din care apar cele opt organe psihice şi apoi, din acestea, Agni, Vāyu, Āditya ş.a.m.d. ca cei opt păzitori ai lumii care, în sfârşit, se stabilesc în om ca vorbire, respiraţie, văz ş.a.m.d. Dar, în pofida acestei însufleţiri prin organele de simţ care provin din Puruşa-lume, alcătuirea omului poate dura abia după ce creatorul însuşi, ca suflet individual, a intrat în ea prin sutura creştetului capului *(vidṛti)*. Tendinţa acestui mit este clară: Puruşa, care în Ṛgv. 10,90 era principiul primordial, devine aici una din puterile dependente de Ātman; şi, în mod corespunzător, sunt explicate prin Puruşa numai organele sufletului omului, dar sufletul însuşi prin Ātman.

Cel mai original şi mai semnificativ mit al creaţiei din Upanişade este înfăţişarea desfăşurării lumii din Ātman, Bṛh. 1,4. Aici, forma tradiţională a mitului creaţiei apare numai ca o haină aruncată uşor pe umeri; scopul nu este de a povesti o istorie coerentă a creaţiei ci, mai curând, de a ne învăţa, într-o serie de imagini ale creaţiei liber înşiruite, deplina dependenţă de Ātman a întregii existenţe. De aceea, se face referinţă la Ātman în mod repetat pentru a arăta cum despicarea acestuia în bărbat şi femeie şi, prin fuga femeii din faţa bărbatului, în feluritele neamuri de animale, – extinderea de nume şi formă şi intrarea lui Ātman în acestea, – crearea castelor zeilor şi, după ele, a celor omeneşti, ş.a.m.d., – toate acestea înseamnă numai autodesfăşurarea lui Ātman în lumea pluralistă şi esenţa de identitate a tuturor fenomenelor cu Ātman. Prin conştiinţa faptului că „eu sunt Brahman" *(aham brahma asmi,* 1,4,10) Ātman devine universul, „chiar şi astăzi, cine recunoaşte aşadar: «eu sunt Brahman!» acela devine acest univers; şi nici zeii nu au puterea să-l împiedice. Căci el este sufletul *(ātman)* însuşi". Astfel, doctrina moştenită despre creaţie este menţinută numai ca o formă exterioară; ea serveşte numai pentru a scoate în evidenţă realitatea unică a lui Ātman în cazul diverselor fenomene ale lumii.

De la altitudinea acestui punct de vedere, vedem iar şi iar Upanişadele revenind la realismul înnăscut pentru a predica în detaliu o creaţie a lumii şi a elementelor din care ea constă.

Cele cinci elemente

La fel ca în filosofia greacă Philolaos, Platon şi Aristotel, tot aşa şi gânditorii indieni deosebesc în majoritatea lor cinci elemente: eter, vânt, foc, apă şi pământ. O dependenţă a modului de reprezentare grecesc de cel indian, sau a celui indian de cel grecesc este de neconceput aici, deja din cauză că secvenţa este diferită: la greci, între eter şi aer stă focul, la indieni, între eter şi foc, aerul. În afară de aceasta, întrucât simpla observare a naturii a condus, în ambele zone în mod independent, la a considera cele cinci stări de agregare ale materiei, solidă, lichidă, gazoasă, permanent elastică şi imponderabilă, ca fiind cele cinci părţi constitutive ale lumii corporale, cărora, aşa cum vom vedea, le corespund cele cinci energii specifice ale organelor de simţ. În sfârşit, vedem şi în filosofia greacă, ca şi în cea indiană, formându-se treptat din reprezentări mai simple doctrina numărului cinci al elementelor.

Apa

La indieni, cel mai vechi element este apa; în Ṛgv. 10, 129, 3 deja, fiinţa primordială apărea ca o „unduire fără de lumină" *(apraketaṁ salilam);* în Ṛgv. 10,121,9, Prajāpati produce „marile ape strălucitoare"; tot acestea apar în Ṛgv. 10,82,1 ca mâlul primordial, în care erau scufundate la început cerul şi pământul; în Ṛgv. 10,72,4-6, ca „puhoi de valuri" identic cu *Aditi.* ş.a.m.d. Reprezentarea despre apele primordiale supravieţuieşte şi în Upanişade; în Bṛh. 1,5,13: „acest trup de Prāṇa sunt apele"; - Chānd. 7, 10,1: „numai această apă, ajunsă în stare solidă, sunt pământul, atmosfera, cerul, munţii, zeii şi oamenii, animalele domestice şi păsările, buruienile şi copacii, animalele sălbatice până la viermi, muşte şi furnici, toate sunt numai această apă ajunsă în stare solidă"; - iar în Kauṣ. 1.7[1], Brahman îi spune sufletului care se recunoaşte pe sine ca identic cu el: „apele primordiale, într-adevăr, sunt lumea mea [ca *Hiraṇyagarbha*], iar ea este a ta!". Şi în Kāṭh. 4,6, se spune de către Puruṣa că el exista deja înainte de apele primordiale; iar tocmai acestea sunt de înţeles în versetul următor prin „*Aditi* purtătoarea zeilor, cea născută o dată cu viaţa"[2]; şi ea

[1] Up. pag. 28.

[2] Cf. mai sus Ṛgv. 10,72,5.

„stă în cavitatea inimii"[1], astfel încât şi apele primordiale sunt un produs al lui Ātman cel care locuieşte în inimă. După Īśā 4, lui i-a întreţesut deja apele primordiale *Mātariśvan* (adică, Prāṇa), iar după Mahānār. 1,4, prin apă, el a semănat vietăţile pe pământ.

Cosmogonia din Ait. 1,1 se explică de asemenea de aici. Aceasta pare să se lege în mod special de Ṛgv. 10,82,1. Acolo se spunea că, la început, lumile ar fi fost cufundate în *ghṛtam* al apelor primordiale şi că demiurgul, după ce ar fi consolidat mai întâi capetele extreme [care numai din ape puteau consta], ar fi întins între ele pământul şi cerul[2]. De aici, se poate înţelege Ait. 1,1, unde se spune: „El a chibzuit: vreau să făuresc lumi! Atunci el a făurit aceste lumi: potopul, razele de lumină, lucrul mort, apele (*ambho, mārīcīr, maram, āpas*). Acela este potopul, de dincolo de cer; cerul este podeaua sa. Razele de soare sunt spaţiul atmosferic. Lucrul mort este pământul. Cele de sub el, acestea sunt apele". După această înfăţişare, avem la ambele capete ale lumii, deasupra şi dedesubtul acesteia, apă, între amândouă însă, atmosfera luminoasă (de aceea *mārīcīr*) şi pământul întunecos (de aceea mort), adică, *sūrtam* şi *asūrtam rajas* din Ṛgv. 10,82,4. Printr-o raportare la acest pasaj, s-ar explica pe deplin construcţia părţilor lumii, de altfel izolată, din Ait. 1,1. Ceva mai încolo, aceeaşi Upaniṣadă (Ait. 3,3) enumera deja cele cinci elemente ulterior obişnuite.

Foc, apă, pământ

Un pas mai departe se petrece în Bṛh. 1,2,2, unde vedem elementul apă primordială trecând de la unu la trei. Şi aici, Prajāpati creează apa prin cântul său de slavă; din baterea acesteia, se naşte pământul, din încordarea şi încălzirea pricinuite de această activitate, focul.

Pasajul principal pentru numărul trei al elementelor este Chānd. 6,2. Apele nu mai sunt aici punctul de pornire, ci îşi ocupă locul între mai finul foc şi mai grosolanul pământ. Tendinţa de a alege pentru lucrurile obişnuite expresii mis-

[1] În care, după Chānd. 8,1,3, sunt cuprinse cerul şi pământul.
[2] Mai sus, 1,1. pag. 137.

tice, de neînțeles pentru un neinițiat (care în Brahmasūtra este împinsă până la comic) se arată în faptul că, alături de apă, a cărei denumire era deja stabilită, focul este desemnat ca *tejas* (dogoare) iar pământul ca *annam* (hrană). Apariția acestor trei elemente unul din altul și, la cel mai înalt nivel, din cel ce ființează, adică din Brahman, este descrisă și motivată în formă sistematică:

„Acesta năzuia: Vreau să fiu mai mulți, să mă înmulțesc! Atunci, a făcut dogoarea *(tejas)*. Această dogoare năzuia: Vreau să fiu mai mulți, să mă înmulțesc! Atunci, ea a făcut apa *(āpas)*. De aceea, când un om simte dogoarea durerii sau asudă din pricina ei, din dogoare se naște apa [lacrimilor, a sudorii]. Aceste ape năzuiau: Vrem să fim mai multe, să nenmulțim! Atunci, ele au făcut hrana *(annam)*. De aceea, când plouă, se produce hrană abundentă, căci tocmai din ape se produce hrana, care se mănâncă".

După ce se relatează apoi intrarea celui ce ființează ca suflet individual *(jīva ātman)* în cele trei zeități create de el, adică în elemente, urmează în continuare explicația modului în care cel ce ființează ar fi „făcut întreite" elementele plăsmuite de el, transmutând pe fiecare dintre acestea ca părți componente ale celorlalte trei. Astfel, se demonstrează de exemplu că, în cazul focului, soarelui, lunii și al fulgerului, roșul ar consta la ele din dogoare, albul din apă, negrul din hrană. Conform acestei teorii, materialele ce apar din natură nu sunt materiale elementare pure, ci amestecuri, la care, așa cum spune Bādarāyaṇa (Sūtra 2,4,22): *vaiśeṣyāt tu tadvādas, tadvādaḥ*, ceea ce se poate reda întru totul textual prin: *denominatio fit a potiori*.

Întreita facere. Tanmatrele

În această teorie a triplei faceri a elementelor primordiale se află cel dintâi germene al deosebirii ulterioare între substanțele pure *(tanmātra)* și elementele grosiere *(sthūla-bhūtāni)*. Cea dintâi apariție a acesteia este în Praśna 4,8, unde sunt distinse: „pământul și materia pământului *(pṛthivī ca pṛthivīmātrā ca)*, apa și substanța apei, dogoarea și materia dogorii, vântul și substanța vântului, eterul și substanța eterică". Expresiile

întrebuințate aici: *pṛthivīmātrā, apomātrā, tejomātrā, vāyumātrā, ākāśamātrā,* sunt rezumate ulterior în termenul *tanmātra* „constând numai din atât", care se găseşte pentru prima oară în Maitr. 3,2 şi în afară de aceasta în Prāṇāgnihotrop 4. Mahop.l.[1] În versetul Manu 1,27 (care stă în afara contextului), tanmātrele sunt menționate ca *aṇvyo mātrāḥ* iar în filosofia Sāṁkhya ele joacă, aşa cum se va vedea ulterior, un rol important. Bādarāyaṇa nu le numeşte, iar Śaṅkara le menționează numai ca termeni Sāṁkhya; pentru a le respinge, el le înlocuieşte însă în doctrina sa despre corpul subtil[2] cu o reprezentare înrudită.

Încincita facere

După ce s-a trecut de la trei la cinci elemente, din întreirea elementelor s-a făcut o încincire[3], precizată în Vedāntasāra în sensul că, în fiecare din elementele încincite, jumătate este pură iar cealaltă jumătate amestecată din celelalte patru elemente, astfel încât, de ex., apa ce apare în natură constă din 1/2 apă + 1/8 pământ + 1/8 foc + 1/8 aer + 1/8 eter. Ca susținere a acestei întreiri sau încinciri nu poate fi luată în considerare Vedāntasāra 128 (Böhtl.) în legătură cu teoria expusă în aceasta după care pământul este mirositor, gustos, vizibil, palpabil şi audibil, apa gustoasă, vizibilă, palpabilă şi audibilă, focul vizibil, palpabil şi audibil, vântul palpabil şi audibil iar eterul doar audibil. Această teorie nu presupune elementele amestecate, ci neamestecate, care, la apariția lor unul din altul, păstrează însuşirile elementelor din care au provenit (vântul, alături de palpabil şi audibilul, căci a apărut din eterul audibil, şamd.). Dimpotrivă, această teorie se situează în contradicție cu întreirea sau încincirea deoarece, de ex. încincitul eter, tocmai din cauza amestecului cu celelalte patru elemente, ar trebui să fie nu numai doar audibil, ci şi palpabil, vizibil, gustos şi mirositor. Din contra, ca motiv al întreitei şi încincitei faceri a elementelor, în afară de perce-

---

[1] O formare din *tanu-mātra,* aşa cum s-a susținut, este de neconceput după cele spuse.

[2] Cf. *Sistemul Vedāntei,* pag. 399 şi obs. 127

[3] *pañcīkaraṇam* - termenul apare pentru prima dată, după ştiința noastră, în Śaṅkara, în comentariul la Chānd. 6,4, p. 417,5.

perea faptului că în toate sunt urme din toate[1], nu ştim să indicăm decât faptul că organismul omenesc, deşi primeşte de mâncare numai substanţe distincte, extrage totuşi din ele toate cele trei elemente, hrană, apă şi dogoare care, conform descrierii care se anexează la întreita facere a elementelor din Chānd. 6,5, sunt necesare pentru construcţia sa.

Cinci elemente

Un mare progres faţă de pasajul tratat[2], conform căruia din Brahman apar numai trei elemente, focul, apa şi pământul, îl constituie faptul că eterul (sau spaţiul *ākāśa)* şi vântul *(vāyu)* care, aşa cum am văzut, în vechile timpuri treceau drept reprezentanţi simbolici ai lui Brahman însuşi, au fost intercalate ca cele două elemente cele mai fine între Brahman şi foc. Prin aceasta, s-a ajuns la numărul cinci al elementelor care, cu puţine excepţii, au fost preluate de toate filosofiile ulterioare ale Indiei. Cel dintâi pasaj, în care cele cinci elemente apar după schema prezentată în Chānd. 6,2, primul din Brahman şi fiecare din cele următoare din cel care îl precede de fiecare dată[3] este Taitt. 2,1, un pasaj care a dobândit o importanţă fundamentală în filosofia indiană: „Din acest Ātman, într-adevăr, a fost zămislit eterul [spaţiul], din eter, vântul, din vânt, focul, din foc, apa, din apă, pământul". Acestui număr cinci al elementelor îi corespunde, aşa cum vom vedea mai târziu, numărul cinci al simţurilor cognitive (auz, pipăit, văz, gust, miros), ceea ce a determinat, chiar dacă nu cea dintâi stabilire, cel puţin menţinerea definitivă a celor cinci elemente. Fiecare element are calitatea sa anumită (sunet, putinţa de a fi pipăit, culoare, putinţa de a fi gustat, putinţa de a fi mirosit) şi, în afară de aceasta, aşa cum s-a remarcat deja mai sus, calitatea acestor elemente din care a apărut fiecare. Pasaje de Upaniṣade ulterioare, în care cele cinci elemente apar parţial enumerate, parţial menţionate, sunt: Ait. 3,3 (încă neordonate); Śvet. 2, 12. 6,2 (Cf. şi Kāth. 3,15); Praśna 6,4, Maitr. 3,2. 6,4. Ātma 2. Piṇḍa 2. Prāṇāgnihotra 4.

Cinci simţuri cognitive

---

[1] πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, Anaxagoras, com. la *Ar. phys.* 1,4 187 b 1.

[2] Chānd. 6,2 şi urm.

[3] Enumerări ca Bṛh. 4,4,5 nu intră în discuţie.

4. Natura organică

Intrarea lui Brahman în creația sa

Ca acomodare la capacitatea cognitivă omenească, orientată spre relații cauzale, identitatea de esență a lumii cu Brahman se prezenta ca o creație a lumii prin Brahman. Așa cum dă de înțeles cuvântul indian pentru creație, *sṛṣṭi*, aceasta este de conceput ca o punere în libertate, o slobozire, o revărsare, așadar, ca o apariție a lumii din Brahman, ceea ce, ca atare, se găsește în contradicție cu dogma fundamentală a realității unice a lui Brahman. De aceea, doctrina despre creația lumii, pentru ca ea să nu apară opusă lui Brahman ca altceva, ca ceva străin, pretindea pentru completarea ei reprezentarea conform căreia Brahman însuși, după ce a făcut lumea, ar fi intrat în ea ca suflet:

Bṛh. 1,4,7: „acel [Ātman] a intrat în ea (în lume) până în vârfurile unghiilor";

Chānd. 6,3,3: „Atunci, acea zeitate (Brahman) a intrat cu acest Sine viu (*jīva ātman*, sufletul individual) în aceste trei zeități (elementele) și a desfășurat nume și forme";

Taitt. 2,6: „După ce a creat-o, el a intrat în ea";

Ait. 1,3,12: „Atunci, el a despicat aici creștetul capului și a intrat prin această poartă".

Brahman plăsmuiește organismele ca pe niște cetăți (*puras*) și intră apoi în ele ca cetățean (*puruṣa*, adică, ca suflet):

Ca pe niște cetăți el a făcut bipezii
Și patrupedele la fel ca pe niște cetăți;
Iar în cetăți el a intrat ca pasărea în zbor,
În cetăți el a intrat ca cetățean[1].

Asemenea reședințe, în care Brahman a intrat ca suflet individual, sunt toate ființe vii, așadar toate plantele, toate animalele, toți oamenii și toți zeii:

Din el născutu-s-au de multe ori și zeii
Și răposații, oameni, vite și păsări tot din el,
Inspirație și expirație, orez și orz, la fel,

[1] Bṛh. 2,5,18.

aşa cum se spune în Muṇḍ. 2,1,7[1]. Prin urmare, toate fiinţele vii sunt Brahman:

„Aceasta (conştiinţa, adică Ātman) este Brahman, aceasta este Indra, aceasta este Prajāpati, aceasta este toţi zeii, - este cele cinci elemente, pământ, vânt, eter, apă, lumini, - este micile vietăţi şi cele ce se aseamănă cu ele, - este sămânţa de un fel şi de un altul, - este născutul din ou, născutul din pântecul mamei, născutul din sudoare, născutul din lăstar, - este armăsari, cornute, oameni, elefanţi, este tot ce trăieşte, ce umblă şi zboară şi ce stă nemişcat"[2]. Prin ce stă „nemişcat" *(sthāvaram)* este de înţeles lumea plantelor. La întregul pasaj, Śaṅkara remarcă: „În acest mod, în toate învelişurile corporale speciale de la Brahman în jos până la firul de iarbă[3], Brahman ia aceste şi acele nume şi forme".

Clase de fiinţe organice

O împărţire a fiinţelor organice în trei clase: „născute din ou, născute vii şi născute din germene" se găsea deja în Chānd. 6,3,1, la care pasajul (ulterior) de mai sus adaugă apoi ca o a patra clasă „născutele din sudoare" (insecte şi altele asemenea). În fiecare din aceste fenomene locuieşte întregul Brahman; Ātman se cheamă *Sāman*, „căci el este asemenea *(sama)* furnicii, asemenea ţânţarului, asemenea elefantului, asemenea acestor trei lumi, asemenea acestui univers"[4]. Un exemplu de însufleţire a plantelor îl furnizează Chānd. 6,11,1 prin copacul care stă neabătut, „pătruns de Sinele viu *(jīva ātman*, sufletul individual), plin de fructe şi mulţumit"; că, în mod corespunzător cu aceasta, transmigraţia sufletelor se întinde şi ea până în lumea plantelor, ne învaţă Kāṭh. 5,7:

În pântecele mamei intră unul,
Încarnându-se-ntr-un trup,
Altul se duce într-o plantă,
Fiecare după faptă, fiecare după ştiinţă.

În sus, transmigraţia sufletelor se întinde până în lumea zeilor: „Aşa cum un aurfăurar ia materialul de la o statuie şi

---

[1] Cu rezonanţă din Ṛgv. 10,90,8 şi Atharvav. 11,4,13.
[2] Ait. 3,3.
[3] *brahmādi-stambaparyanteşu*, o expresie mult întrebuinţată ulterior.
[4] Bṛh. 1,3,22.

ciocăneşte din ea o altă formă, mai nouă, mai frumoasă, tot aşa şi acest suflet, după ce s-a scuturat de acest trup şi a dat drumul [provizoriu] neştiinţei, îşi creează o altă formă, mai nouă, mai frumoasă, fie ea a taţilor sau a Gandharvilor sau a zeilor sau a lui Prajāpati sau a lui Brahman, sau a altor fiinţe"[1].

Apariţia creaturilor din Brahman, după ce ele au intrat în acesta (în timpul somnului profund şi o dată cu moartea), precum sucurile florilor în miere, precum râurile în ocean, se petrece în mod inconştient: „aşadar, într-adevăr, toate aceste creaturi, atunci când apar din nou din cel ce fiinţează, nu ştiu că ele apar din nou din cel ce fiinţează; acestea, dacă aici sunt tigru sau leu, sau lup, sau vier, sau vierme, sau pasăre, sau tăun sau ţânţar, orice ar putea ele fi, li se dă din nou o formă"[2]. A se vedea şi enumerarea asemănătoare şi, poate, dependentă de aceasta, din Kauṣ. 1,2: „Acesta se va naşte din nou aici pe pământ, poate ca vierme, sau ca muscă, sau ca peşte, sau ca pasăre, sau ca lup, sau ca vier, sau ca animal care muşcă, sau ca tigru, sau ca om, sau ca altceva, într-un loc sau într-altul, după fapta sa, după ştiinţa sa".

Mitul genezei regnului animal

O descriere mitică a genezei neamului omenesc şi a speciilor animale o oferă Bṛh.1,4,3-4. La origine, Ātman nu este nici bărbat nici femeie, ci unitatea nedespărţită a ambilor care se scindează şi, în procreare, ajunge din nou la unificare[3]. După aceasta, femeia fuge şi se ascunde rând pe rând în diversele specii de animale - vaci, cai, măgari, capre, oi până la furnici; Ātman însă o urmăreşte prin toate formele şi zămisleşte astfel indivizii fiecărui soi de animale. S-ar putea să se fi încercat să se atribuie acestui mit un sens mai profund; masculinul ar fi voinţa care cere să se manifeste, femininul chintesenţa formelor (ideilor platonice), care, deşi pornite din voinţă, îi sunt totuşi diferite, fug de ea, până când voinţa creatoare le ia în stăpânire pentru a-şi exprima în ele toată esenţa sa. În orice caz, mitul spune cel puţin că toate formele animale sunt de aceeaşi natură cu omul şi, ca şi el, întrupări ale lui Ātman.

---

[1] Bṛh. 4,4,4.

[2] Chānd. 6,10,2.

[3] Ca în mitul lui Aristophan la Platon *Symp.* p. 189 C şi urm.

Creația zeilor, o supracreație

În continuare (Bṛh. 1,4,6.11-15), se descrie cum Ātman, trecând peste sine, creează feluritele clase de zei; „deoarece el a creat zeii mai presus [de el însuşi] şi fiindcă el, ca muritor, a creat nemuritorii, de aceea ea se numeşte supracreație *(atisṛṣṭi)*". Aceasta exprimă măcar faptul că Ātman întrupat ca om ar conține în sine principiul tuturor lumilor şi ființelor superioare.

5. Sufletul lumii (*Hiraṇyagarbha, Brahmán*)

Sufletul lumii (Brahman, Hiraṇyagarbha)

Sufletul lumii se raportează la trupul lumii la fel ca sufletul individual la trupul său iar, spre deosebire de *Bráhman* (neutr.) ca principiu primordial, este desemnat ca *Brahmán* (masc.) sau, de asemenea, ca *Hiraṇyagarbha* care, după Ṛgv. 10,121,1, a apărut ca prim născut al creației din apele primordiale făcute de principiul primordial. Deoarece principiul primordial însuşi este acela care apare în creația sa ca prim născut, acesta din urmă, cu modificarea genului şi accentului, este denumit *Brahmán,* oarecum *Bráhman* devenit personal. În textele upanişadice mai vechi, această reprezentare este numai rareori întâlnită. În pasajul mai sus citat Bṛh. 4,4,4, ca exemplu de suflet rătăcitor, alături de Prajāpati şi de ceilalți zei, apărea şi *Brahmán* (fără îndoială înțeles ca masculin). În Ait. 3,3, cel din vârful viețuitoarelor, în care se manifestă Ātman, este denumit *Brahmán*[1]. Şi în Kauṣ. 1, unde acest *Brahmán,* socotit ca fiind personal, primeşte sufletele care sosesc pe lumea cealaltă, identitatea sa cu *Hiraṇyagarbha* este indicată prin cuvintele de încheiere (1,7): „Apele primordiale, într-adevăr, sunt lumea mea iar ea este a ta!" De altfel, în textele mai vechi, Brahmán personal[2] este doar

---

[1] Şi aici este natural să se citească *eṣa brahmā* în loc de *eṣa brahma,* aşa cum în mod mecanic este imprimat în Ait. Ār. 2,6,1,5 p. 299,3; cf. şi cuvintele ce urmează nemijlocit ale lui Sāyaṇa: *anena pul-liṅgena brahmaśabdena 'Hiraṇyagarbhaḥ samavartata agre' ity-ādi-śāstra-prasiddhaḥ prathamaḥ śarīrī vivakṣitaḥ.*

[2] Sau în locul său ocazional *Parameṣṭhin, Prajāpati* - Bṛh. 2,6,3. 4,6,3. 6,5,4.

menționat ca purtătorul revelației divine[1] și intermediar al ei la oameni[2].

Această reprezentare despre prim-născutul creației ca sursă primordială a oricărei înțelepciuni se găsește mai dezvoltată abia în Śvetāśvatara-Upaniṣad (înclinată mai ales către personificarea divinului), unde acesta este desemnat *Brahmán, Hiraṇyagarbha,* „germenele de aur" sau o dată chiar (5,2), cu poetică circumscriere a acestui cuvânt, „înțeleptul roșu" (ca aurul), *kapila ṛṣi,* ceea ce i-a dus apoi pe mulți în eroarea că aici, într-o Upaniṣadă vedică, ca prim născut al creației, ar fi numit Kapila, întemeietorul sistemului Sāṁkhya! Dacă autorul Upaniṣadei noastre, care era atât de ostil oricărui dualism și ateism, l-ar fi cunoscut pe acesta (ceea ce nu credem), l-ar fi caracterizat folosind un cu totul alt epitet.

Părerea că aici ar fi numit Kapila este posibilă numai atâta vreme cât pasajul se consideră izolat și fără a se ține seama de întregul context al Upaniṣadei care mai exprimă în alte patru pasaje aceeași idee ce apare aici. Ea îl celebrează pe Rudra (Śiva), în care vede ființa primordială, ca pe sursa primordială a oricărei înțelepciuni; „din el a izvorât știința la începutul începutului" (4,18)[3]; – „el se cheamă întâi născutul Puruṣa, cel mare" *(agryaḥ puruṣo mahān,* 3,19)[4]; – el este acela „care, la început, l-a creat pe zeul Brahmán și care i-a transmis acestuia Vedele" (6,18); – „care l-a zămislit odinioară pe Hiraṇyagarbha" (3,4), – „care l-a văzut pe Hiraṇyagarbha născându-se din sine însuși" (4,12). Iar cu trimitere la ultimele pasaje se spune apoi 5,2: „care a rămas însărcinat în spirit cu acel înțelept roșu *(kapilam ṛṣim)* cel dintâi zămislit[5] și l-a văzut născându-se". *Tam,* care face trimitere înapoi, precum și cuvintele *jāyamānaṁ ca paśyet,* comparate cu *paśyata jāyamānam* (4,12), fac neîndoielnică relația cu acest pasaj și astfel cu Hiraṇyagarbha.

---

[1] Ca mai înainte *Vena,* mai sus 1,1, pag. 252 și urm.

[2] Chānd. 3,11,4. 8,15. Muṇḍ. 1,1,1-2 și mai adesea în Upaniṣadele ulterioare.

[3] Cf. Bṛh. 2,4,10.

[4] Cf. *mahān ātmā* Kāṭh. 3,10. 6,7.

[5] Menționat în 3,4 și 4,12.

Nārāyana

Din Upaniṣadele ulterioare este de menționat că, după Nārāyaṇa 1, Brahmán ia ființă din *Nārāyaṇa* iar după Atharvaśiras 6 din *Rudra* şi că, după Mahā 3, din *Nārāyaṇa* apare oul lumii şi apoi din acesta Brahmán; acesta este caracterizat ca sursă a ştiinței[1]. În contrast cu *jīva* cel „conştient de eu" (sufletul individual), Hiraṇyagarbha este caracterizat ca fiind „conştient de orice eu" *(sarvāhaṁmānin)*[2].

Mahān Ātmā

Secvenței de trepte: ființă primordială, apă primordială şi prim născut *(Brahmán, Hiraṇyagarbha)* îi corespunde faptul că, prin dezbrăcarea formei mitologice, ca cele trei principii supreme sunt desemnați *Puruṣa, Avyaktam* şi *Mahān Ātmā*[3]. Aici, în contrast cu Ātmanul individual, *Mahān Ātmā*[4] este sufletul lumii, adică Hiraṇyagarbha cel conştient de orice eu. În Kāṭh. 3,10, *Buddhi* este încă subordonat lui *Mahān Ātmā*. O contopire a ambilor conduce apoi la intelectul cosmic *(mahān, buddhi)* al filosofiei Sāṁkhya. Pe alte meleaguri, intelectului cosmic, ca purtător al lumii *(Hiraṇyagarbha, Mahān)* îi corespunde *νοῦς*-ului neoplatonicienilor ce emană din *ἕν* precum şi „subiectului pur al cunoaşterii" (eternul ochi al lumii) din filosofia schopenhauerianā. Pentru înțelegerea metafizică a lumii, această reprezentare este indispensabilă. Noi ştim (iar indienii o ştiau şi ei deja, Bṛh. 2,4,5), că întreaga lume obiectivă este posibilă numai în măsura în care ea este purtată de un subiect cunoscător. Acest subiect ca purtător al lumii obiective se manifestă în toți subiecții individuali, însă nu este nicidecum identic cu ei. Căci subiecții individuali pier[5], însă lumea obiectivă dăinuie şi fără ei, prin urmare şi subiectul etern al cunoaşterii *(Hiraṇyagarbha)*, de care ea este purtată. În acest subiect îşi au originea spațiul şi timpul; de aceea, el însuşi nu este în nici un spațiu şi în nici un timp, aşadar considerat empiric, nu este prezent absolut deloc; el nu are o realitate empirică, ci doar una metafizică.

---

[1] În Piṇḍa 1, Gāruḍa 3 şi (sub numele de *Hiraṇyagarbha)* în Mahā 4.

[2] Nṛsiṁhott. 9, Up. pag. 798.

[3] În Kāṭh. 3,10-11. 6,7-8.

[4] Marele Sine, corespunzător lui *mahān puruṣa* din Svet. 3,19.

[5] Bṛh. 2,4,12 „după moarte nu există conştiință", cf. Bṛh. 3,2,12.

VII. BRAHMAN CA SUSȚINĂTOR ȘI DOMNITOR

1. Brahman ca susținător al lumii

Deoarece, în realitate, numai Ātman este existent iar lumea, în măsura în care există într-adevăr, în esența ei este doar Ātman, urmează că lucrurile acestei lumi își au realitatea, atât cât le putem admite așa ceva, numai de la Ātman. Ele se comportă față de acesta ca scânteile față de focul din care sar și cu care ele sunt esențial identice ca natură: „Așa cum micuțele scânteioare sar din foc, tot așa ies din acest Ātman toate spiritele vitale, toate lumile, toți zeii, toate ființele"[1]. Această imagine simbolică se găsește expusă mai detaliat în Muṇḍ. 2,1,1:

Așa precum din focul în pălălăi aprins, scânteile
Cu el de-un fel, cu miile țâșnesc,
Tot astfel ies, o dragule, din cel nepieritor
Feluritele făpturi
Și intră iar în el.

Toate lucrurile de pe lume sunt, așa cum spune acest pasaj, „cu el de-un fel" (*sarūpa* sau *svarūpa*, „având forma sa"), sunt Ātman însuși, iar el singur este acela care, ca întreagă lume, se desfășoară înaintea noastră:

Capul său este focul, ochii – luna și soarele,
Regiunile cerului – urechile,
Vocea sa este revelația Vedei.
Vântul este suflul său, inima sa – lumea,
picioarele sale – pământul.
El este Sinele lăuntric din toate ființele[2].

---

[1] Bṛh. 2,1.20. Cf. Kauṣ. 4,20.
[2] Muṇḍ. 2,1,4.

Cum se întâmplă că unitarul Ātman se desfăşoară în lumea pluralistă, aceasta rămâne o taină şi nu poate fi explicată decât prin parabole. Astfel, în Chānd. 6,12, învăţătorul pune să se aducă şi să se deschidă fructul arborelui Nyagrodha (ale cărui crengi cresc de sus în jos şi trag din pământ noi rădăcini, astfel încât din arbore devine o întreagă pădure), iar după ce elevul nu a găsit în acesta decât nişte sâmburi foarte mici şi în aceştia nimic, învăţătorul îi vorbeşte aşa: „Finețea, pe care tu nu o percepi, o dragule, din această finețe s-a născut acest mare copac Nyagrodha. Să crezi, o dragule, că ce este acea subtilitate, din aceasta este alcătuit (are aceasta ca esență, *aitad-ātmyam)* acest univers, acesta este cel real, acesta este sufletul, acesta eşti tu, o Śvetaketu!"

Extinderea unității în multiplicitate

Desfăşurarea unității ca pluralitate este explicată şi prin adeseori greşit înțeleasa parabolă:

Cu rădăcina-n sus, cu crengile în jos
Stă acel etern smochin[1].

Toți care înțeleg aici *mūla* din *ūrdhvamūla* ca plural şi traduc „rădăcinile", „the roots", „les racines" etc., pot să nu fi priceput sensul parabolei care constă tocmai din a arăta cum, din Brahman cel unitar ca rădăcină, ia ființă pluralitatea fenomenelor lumii. Astfel, universul seamănă cu un arbore Aśvattha la care, ca la teiul nostru, din singura rădăcină pe care o are, ia ființă întreaga diversitate a ramurilor şi a crengilor sale, numai că la acest Aśvattha, care este lumea, rădăcina unică, Brahman, este sus, iar numeroasele crengi ale fenomenelor sale sunt aici jos pe pământ. Este total derutant a ne gândi aici la copacul Nyagrodha *(ficus indica)*, care îşi trimite crengile în pământ, de unde trag noi rădăcini. Aśvattha *(ficus religiosa)* se deosebeşte complet de acesta prin talie şi frunze. – Este interesant de văzut că, după toate aparențele, pasajul din Kāțhaka dezbătut este folosit deja în Śvet. 3,9[2]; când se spune aici: „ca arbore înrădăcinat în cer

[1] Kāțh. 6,1.
[2] Ca şi în Mahanar. 10,20.

stă cel Unu"[1], aceasta își găsește explicația în pasajul Kāṭh. 6,1 și numai în el.

Omniprezența lui ātman

Din desfășurarea pretutindeni a lui Ātman rezultă omniprezența sa în fenomenele lumii, așa cum este ea descrisă, cu întrebuințarea versetului Ṛgv. 4,40,5, în Kāṭh. 5,2:[2]

Lebădă-soare în eter el este, în aer Vasu,
Hotar la pat de sacrificiu, oaspete pe prag,
El este-n om și în distanță, în lege, în spațiu,
Vine din ape, vite, dreptate, munți ca mare drept.

Cu referire la versetul Vāj. Saṁh. 32,4[3], omniprezența Zeului o descrie Švet. 2,16-17:

El este zeul din toate spațiile cosmice,
Născut odinioară și în trupul mamei;
El s-a născut, se va naște,
Este în oameni și omniprezent.

Zeul prezent în foc, în apă,
Care în întreaga lume a intrat,
Care în buruieni și în copaci trăiește,
Acestui zeu fie cinstirea! - fie-i cinstirea!

Totul are parte de beatitudinea sa

Pe omniprezența lui Ātman se bazează faptul că toate creaturile au parte de beatitudine, care este esența sa[4]: „printr-o mică părticică numai din această beatitudine își au viața lor celelalte creaturi"[5]; - „căci cine ar putea respira, cine trăi, dacă în Ākāsa nu ar fi acea beatitudine! Căci el este acela care creează beatitudinea"[6]. De aceea, oricărei ființe îi este inerent un dor de Ātman și tot așa de cel care se știe pe sine ca Ātman: „numele său (al lui Brahman) este «dorul de el»

---

[1] Cf. și arborele lumii Švet. 6,6.
[2] = Mahānār. 10,6, cf. lămuririle suplimentare de acolo.
[3] Mai sus, I,1, pag. 292.
[4] Mai sus pag. 121 și urm.
[5] Bṛh. 4,3,32.
[6] Taitt. 2,7

(tadvanam), ca «dor de el» trebuie venerat. Acel care se ştie pe sine ca atare, la acela chiar tânjesc fiinţele toate".[1]

Activitatea universală

Orice acţiune din lume este de fapt a lui Ātman: „El este acela care îl face să săvârşească fapta bună pe cel pe care vrea să-l înalţe din aceste lumi şi tot el este acela care îl face să săvârşească fapta rea pe cel pe care vrea să-l afunde"[2]. Până şi zeii îşi fac lucrarea numai prin puterea pe care el le-o împrumută: Agni nu poate arde nici un fir de pai, Vāyu nu poate duce pe aripile vântului un fir de pai fără voinţa lui Brahman[3].

Atotputernicia

Cea mai frumoasă descriere a atotputerniciei celui Nepieritor, adică, a lui Ātman, o imitaţie parţială a imnului închinat lui Prajāpati din Ṛgv. 10, 121[4], se găseşte în convorbirea dintre Yājñavalkya şi Gārgī, Bṛh. 3,8,9:

„La porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, stau soarele şi luna despărţite; la porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, stau cerul şi pământul despărţite; la porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, stau despărţite minutele şi orele, zilele şi nopţile, semilunile, lunile, anotimpurile şi anii; la porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, din munţii înzăpeziţi curg fluviile, unele spre est, altele spre vest şi spre unde i-e drumul fiecăruia; la porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, oamenii îl laudă pe cel generos, zeii aspiră la cel care oferă sacrificii, iar taţii la ofranda morţilor".

Acest pasaj, în care orice ordine spaţială şi temporală şi orice acţiune din natură, orice dorinţă a oamenilor, a zeilor şi a spiritelor este pusă pe seama lui Ātman, a cunoscut numeroase imitaţii. Astfel, pe prima parte a acestuia, referitoare la forţa separatoare a lui Ātman, se bazează clar faptul că, în Bṛh. 4,4,22[5], Ātman este comparat cu un *setu*, cuvânt care nu înseamnă doar „punte" (care leagă), ci şi „dig" (care desparte): „el este stăpânul universului, el este domnul făpturilor, el este ocrotitorul fiinţelor; el este puntea (digul) care

---

[1] Kena 31, cf. aristotelicul: *κινεῖ δε ὡς ἐρώμενον.*

[2] Kauṣ. 3,8.

[3] Kena 17-23.

[4] Mai sus I,1, pag. 132.

[5] Citat în Maitr. 7.7.

ține separate aceste lumi, ca să nu se contopească". Ultimele cuvinte revin în Chānd. 8,4,1: „Ātman, acela este puntea (digul) care ține separate aceste lumi, ca să nu se contopească". Când însă se spune mai departe: „Această punte nu o traversează ziua şi noaptea, nici bătrânețea, nici moartea şi nici suferința" ş.a.m.d., aici, printr-o bruscă modificare a viziunii, digul separator al raporturilor lumii devine o punte ce leagă lumea de aici cu cea de dincolo; şi în această stare de fapt se află o dovadă certă pentru importanta concluzie conform căreia cuvintele care sună la fel au fost desprinse din Bṛh. 4,4,22 şi, prin îndepărtarea de la sensul lor originar, reproduse în Chānd. 8,4,1. Ideea astfel modificată despre puntea nemuririi a fost preluată apoi, după toate aparențele din Chānd. 8,4,1, de Śvet. 6,19 şi de Muṇḍ. 2,2,5. Întreaga secțiune preliminară Muṇḍ. 2,1 este în esență o întrețesere poetică a pasajului citat Bṛh. 3,8 cu Ṛgv. 10,90[1] şi cu alte ingrediente[2].

2. Brahman ca domnitor al lumii

Când, în cuvintele citate din Bṛh. 4,4,22 şi la fel din Kauṣ. 3,8 (probabil o imitație a acestui pasaj), se spune: „el este ocrotitorul lumii, el este domnitorul lumii", aceasta conține o dublă afirmație: 1) că Ātman, ca susținător al lumii, protejează lucrurile în starea lor, despre care a fost vorba şi 2) că el, ca domnitor al lumii, conduce ființele în activitatea lor. Pentru această din urmă funcție, principalul capitol ce trebuie luat în considerare, alături de altele care au fost deja citate, este Bṛh. 3,7, care tratează despre Ātman ca *Antaryāmin*, adică „conducător interior". În Bṛh. 3,7,3, Yājñavalkya îşi începe învățătura despre acesta cu cuvintele: „Cel care, locuind în pământ, este diferit de pământ, pe care pământul nu-l cunoaşte, al cărui trup este pământul, acela conduce

[1] Mai sus I,1, pag. 156 şî urm.

[2] Aşa cum se demonstrează în traducerea noastră pag. 550 şi urm.

din interior pământul, acela este sufletul tău, cârmuitorul lăuntric, nemuritorul". Ceea ce se spune aici despre pământ, este dezvoltat apoi, prin permanenta repetare a aceleiaşi formule, referitor la unsprezece alte fenomene ale naturii (apă, foc, aer, vânt, cer, soare, regiuni ale cerului, lună şi stele, eter, întuneric şi lumină), apoi la toate fiinţele şi în sfârşit la cele opt organe (suflu, vorbire, ochi, ureche, manas, piele, cunoaştere, sămânţă); toate aceste fenomene ale naturii, fiinţe şi organe sunt aşadar trupul lui Ātman, sunt deosebite *(antara)* de el, nu îl cunosc şi sunt conduse de el din interior.

Acest pasaj a ajuns să fie folosit frecvent în continuare[1]. O definiţie (fără valoare) a lui *Antaryāmin* este dată în Śarvopaniṣatsāra 19: „Când Ātman, drept cauză a alcătuirii naturii pluralităţilor înzestrate cu cea cel mai sus situată (conştiinţa) ş.a.m.d., apare în toate trupurile, precum şnurul trecut prin mulţimea perlelor, el se cheamă conducătorul interior *(antaryāmin)"*. În Vedāntasāra §43, *Antaryāmin* este identificat cu *Īśvara*. El joacă un rol similar în sistemul lui Rāmānuja.

Lui *Antaryāmin* din Bṛh. 3,7 îi corespunde în „Doctrina de miere" din Bṛh. 2,5 „spiritul nemuritor de natura forţei" *(tejomaya amṛtamaya puruṣa)*, care este inerent tuturor fenomenelor cosmice şi psihice şi, prin aceasta, face posibilă interacţiunea lor. Şi aici, valoroasa idee fundamentală este îmbrăcată într-o formă puţin atrăgătoare pentru noi, când aceeaşi formulă stereotipă este repetată de paisprezece ori la rând, prin introducerea de fiecare dată a altor noţiuni. „Acest pământ" - aşa începe secţiunea - „este pentru toate fiinţele miere, acestui pământ îi sunt toate fiinţele miere; însă ce este în pământ acel spirit nemuritor, de natura forţei, constând din corp, în relaţiile cu Sinele, acesta este tocmai sufletul *(ātman)*; acesta este nemuritorul, acesta este Brahman, acesta este universul". Acelaşi lucru, care se spune aici despre pământ şi trup, se spune apoi mai departe, prin repetarea invariabilă a aceleiaşi formule, despre apă şi sămânţă, foc şi vorbire, vânt şi respiraţie, soare şi ochi, ş.a.m.d.: ochiul se hrăneşte (există) prin soare, iar soarele prin ochi (el nu ar

[1] Astfel, mai ales Māṇḍūkya 6 şi în reproduceri ale acestui pasaj Nṛsiṁhap. 4,1, Nṛsiṁhott. 1, Rāmott. 3; mai departe Brahmop. 1 şi Bāṣkala - Up. pag. 840.

exista, dacă nu l-ar privi nici-un ochi), iar această dependență reciprocă este posibilă numai pentru că în amândoi locuiește același spirit nemuritor de natura ființei, adică Ātman. Am amintit deja în introducerea la traducerea noastră a acestei secțiuni[1] de doctrina înrudită a lui Kant despre „Afinitatea fenomenelor", care este posibilă numai prin „unitatea sintetică a apercepției", adică prin subiectul cunoașterii, Ātman.

Alături de aceste pasaje principale, va fi suficient să amintim numai pe scurt de cei doîsprezece sau șaisprezece Puruși dați de Bālāki Gārgīya drept Brahman[2], cărora Ajātaśatru le opune pe Ātman ca acela „care este creatorul tuturor acestor spirite, el, a cărui lucrare este această lume"[3]; - precum și de cei opt Puruși (al corporalității, al dorinței, al soarelui, al auzului, al umbrei, al oglinzii, al apei, al fiului), considerați de Vidagdha Śākalya drept Ātman în Bṛh. 3,9, 10-18. 26, cărora Yājñavalkya le opune „spiritul doctrinei upanișadice" *(aupanișada puruṣa)*, „care, alungând aceste spirite care încotro, mânându-le înapoi, pășește peste ele", adică cel care le îmboldește la fapta lor, le cheamă înapoi la aceasta și este mai presus de ele[4].

3. Libertatea și lipsa de libertate a voinței

Determinismul Upanișadelor

În legătură cu doctrina despre Brahman ca domnitor al lumii, dorim să tratăm pe scurt chestiunea libertății și a lipsei de libertate a voinței omenești. Deoarece întreaga lume, în măsura în care există cât de cât, este doar auto-manifestarea lui Ātman, în Upanișade nu poate fi vorba (întocmai ca la Spinoza) de o libertate în interiorul interdependenței naturii. O asemenea libertate ar avea ca premisă că Ātman ar fi altul decât este el. De aceea, punctul de vedere al Upanișadelor este un determinism sever:

---

[1] Up. pag. 420.
[2] În Bṛh. 2,1. Kauṣ. 4.
[3] Kauṣ. 4,19.
[4] Bṛh. 3,9,26.

Bṛh. 4,4,5: „Omul este cu totul şi cu totul format din dorinţă *(kāma)*; după cum îi este dorinţa, aşa îi este şi priceperea *(kratu)*; după cum îi este priceperea, aşa îşi face şi lucrarea *(karma)*".[1]

Bṛh. 3,8,9: „La porunca acestui Nepieritor, o Gārgī, oamenii îl laudă pe cel generos, zeii aspiră la cel care oferă sacrificii, iar taţii la ofranda morţilor". Toţi aceştia, oameni, zei, taţi, nu pot acţiona altfel decât este conform cu natura lor.

Chānd. 8,1,5: „Căci aşa precum aici pe pământ oamenii, ca şi cum aceasta s-ar petrece la ordin, urmăresc scopul, spre care se străduieşte fiecare, fie el un regat, fie un ogor, şi numai pentru aceasta trăiesc, [tot aşa, în strădania lor către răsplata cerească, ei sunt sclavii dorinţelor lor]".

În contrast pronunţat cu această explicaţie se situează cuvintele care urmează. În maniera în care Kant, după ce a proclamat lipsa de libertate a voinţei, folosind cele mai tari expresii, prin comparaţia sa cu eclipsa de soare ce poate fi anticipată prin calcul, numaidecât, în acelaşi rând, afirmă „că omul ar fi liber"[2] - în mod asemănător, în pasajul citat (Chānd. 8,1,6) se spune mai departe: „De aceea, cine răposează fără a fi cunoscut sufletul şi acele dorinţe adevărate, acela va avea parte în toate lumile de o viaţă lipsită de libertate; cine răposează însă după ce a cunoscut sufletul şi acele dorinţe adevărate, acela va avea parte în toate lumile de o viaţă în libertate"[3].

Sensul acestei antiteze este clar: ca membri în ansamblul de relaţii al naturii, noi suntem supuşi necesităţii ca şi aceasta; dar suntem liberi de aceasta îndată ce, prin cunoaşterea identităţii noastre cu Ātman, ieşim din acest întreg ansamblu de relaţii al naturii. Că Ātman este scutit de constrângerea cauzalităţii, am văzut mai sus[4]. Oricare dintre noi este acest etern liber Ātman; nu trebuie să devenim mai întâi Ātman, ci suntem deja acum, numai că nu suntem conştienţi de acest lucru. Aşadar, în ciuda necesităţii fără de excepţie a

---

[1] Cf. afirmaţia similară din Śatap. Br. 3,6,3 şi Chānd. 3,14.1 (mai sus I,1, pag. 264. 336).

[2] *Critica raţiunii practice*, p.120 Kehrb.

[3] Cf. exprimările înrudite din Chānd. 7,25,2. 8.5,4.

[4] Pag. 112 şi urm.

acțiunilor noastre, suntem în adevăr liberi, însă nu o știm: „Așa cum cineva nu găsește o comoară de aur ascunsă dacă nu cunoaște locul, deși trece mereu peste ea, tot așa toate aceste creaturi nu găsesc lumea lui Brahman, deși intră în ea zi de zi în somn profund; căci ei sunt abătuți din cale de neadevăr"[1]; – „încât aceia care găsesc această lume a lui Brahman prin *brahmacaryam*[2], a unor astfel de oameni este această lume a lui Brahman și aceia au parte în toate lumile de o viață în libertate"[3].

Lipsa de libertate a voinței, așa de neînfrânt cum este ea socotită, aparține totuși numai marii iluzii a realității empirice și dispare o dată cu acesta. Fenomenul nu este liber, dar cel ce se manifestă în el, Ātman, este liber. Coexistența ambelor puncte de vedere se exprimă în cuvintele: „el este acela care îl face să săvârșească fapta bună pe care vrea să-l înalțe din aceste lumi și tot el este acela care îl face să săvârșească fapta cea rea pe cel pe care vrea să-l afunde"[4]. Cum ia această idee forma doctrinei predestinării, în măsura în care Ātman este conceput ca zeu personal, s-a arătat deja înainte. Întreaga doctrină a predestinării, însă, la fel ca și teismul, pe care se bazează, în Upanișade este numai o încercare de a exprima în forme empirice ceea ce, după natura sa, le este acestora străin. Veșnic liberul Ātman, care ne determină comportamentul, nu este altcineva care ne stă în față, ci propriul nostru Sine; de aceea, despre Ātman se spune: „el se leagă pe el însuși cu el însuși (*nibadhnāti ātmanā ātmānam*), ca o pasăre cu plasa"[5], iar în Praśna 3,3, la întrebarea, cum ar intra Ātman în acest trup, se răspunde:

„El intră în acest trup *manokṛtena*" ceea ce, dacă-i dăm crezare lui Śaṅkara, ar însemna aici „prin lucrarea voinței sale", deși gramatica cere o altă interpretare (ca *mano-'krtena* „în mod inconștient")[6].

---

[1] Chānd. 8,3,2.

[2] Viața de studiu și renunțare ca elev pe lângă un brahman.

[3] Chānd. 8,4,3.

[4] Kauṣ. 3,8.

[5] Maitr. 3,2.

[6] O obiecție pe lângă care, în ciuda Ṛgv. 1,187,7, este greu de trecut cu un *sandhir ārṣaḥ* (așa cum spune Ānandajñāna).

4. Brahman ca providență

Credința în providență și teismul

Conducerea lumii poate fi atribuită şi unui principiu impersonal (acționând ca *antaryāmin* „conducător interior"), o providență dimpotrivă presupune un zeu personal. În mod corespunzător în Upanișadele mai vechi, vedem apărând teismul, aşadar şi credința în providență, numai când şi când, ca formă de prezentare poetică; abia în Upanișadele ulterioare, o dată cu personificarea lui Ātman, dobândeşte şi credința într-o providență divină o formă mai stabilă. Mitică în întregime este descrierea din Ait. 1,2 a felului în care zeitățile scoase de Ātman din Puruṣa ca pui (adică organele de simț şi zeii din natură corespunzători) se prăbuşesc în ocean, suferă de foame şi de sete şi îl primesc apoi pe om din partea lui Ātman ca reşedință, în care ele pot savura hrana, pe care însă trebuie să o împartă apoi cu puterile demonice ale foamei şi setei. - Şi „buna alcătuire" (adică: oportunitatea, finalitatea), care este explicată în Taitt. 2,7 ca esență a lumii de unde (prin intermediul unui joc de cuvinte între *sukṛta* şi *svakṛta)* se deduce că lumea ar fi numai o automanifestare a lui Brahman constând din beatitudine, poate fi considerată doar ca prim germene al credinței într-o providență călăuzindu-se după scop. Aceasta apare deja mai clar în Kaṭh. 5,13:

Trepte preliminare mitice

> Acela care face bucurie, ca cel etern, celor pieritori,
> Ca spirit spiritelor, ca Unu celor mulți,
> Cine îl vede locuind în sine însuşi pe acela, ca îndrumător,
> Acela numai are eterna pace, iar altul nicidecum.

Concesia făcută teismului în prima jumătate a acestui verset este retrasă din nou în jumătatea a doua şi este caracteristic faptul că, la reproducerea acestui verset Śvet. 6,13, cea de a doua jumătate este modificată în sensul teismului:

> Cine această ființă primordială, prin examinare *(sāṁkhyam)*
> şi devotament *(yoga)*

O recunoaşte ca pe Zeu, devine liber de orice legătură[1].

Dezvoltarea treptată a credinţei în providenţă

Ideea citată din Kāṭh. 5,13, semnificativ dezvoltată mai departe în sensul teismului şi credinţei în predestinare, se găseşte în Īśā 8, unde se spune (textual): „Înţeleptul, gânditorul, atotcuprinzătorul, cel existent prin sine însuşi a împărţit scopurile *yāthātathyato* pentru timpurile din vecie". Acest *yāthātathyato* intercalat ulterior (aşa cum arată metrul) atestă un progres mai mare faţă de versetul originar: faptele sufletelor sunt „conform naturii", adică după aceasta *(yathā)*, în mod corespunzător *(tathā)*, înţeleptul, gânditorul *(kavir manīṣī)* a stabilit dinainte scopurile (fructul faptelor, acţiunea şi suferinţa fiecărui suflet).

Acesta este deja - dacă nu am pus prea mult de la noi în verset -, rolul pe care *Īśvara* îl joacă în Vedānta ulterioară: faptele sufletului sunt grăuntele de sămânţă care, corespunzând exact naturii sale, este adus la dezvoltare de Zeu asemenea ploii; ca plantele prin grăuntele de sămânţă, tot aşa este determinată viaţa viitoare prin faptele din existenţa anterioară, atât conform suferinţei cât şi activităţii sale. O separaţie clară între acestea două nu este de găsit nici în Vedānta ulterioară.

Acest punct de vedere al Vedāntei ulterioare este cel mai bine pregătit prin Śvetāśvatara-Upaniṣad care, corespunzător coloraturii sale teiste, îl descrie pe Ātman ca „pe supraveghetorul faptelor" (6,11), „unicul capabil de acţiune în mijlocul multor inactivi, cel care multiplică unica sămânţă" (6,12)[2]; cel ce împarte una câte una naturile (6,4); cel ce face dreptate, apără de rău, împarte fericire (6,6); „cel care, el însuşi lipsit de culoare, de mai multe ori înzestrat cu forţe, împrumută numeroasele culori unor scopuri determinate" (4,1); cel care aduce la pârg faptele sufletelor, 5,5:

Dacă se pârguieşte orice obârşie în esenţa ei,
Ce trebuie să se coacă, el este cel ce face să crească orişice;

---

[1] După unii, aici, autorul nostru, pentru motivarea teismului său, ar invoca sistemul ateist Sāṁkhya.

[2] În realitate, sufletul este inactiv ca şi Ātman, care este el însuşi.

El, de unul singur, conduce totul aici şi fiecare,
Toate-nsuşirile 'mpărţind una câte una.

Însă, caracteristic pentru această Upanişadă (pe care am comparat-o mai sus cu un *codex palimpsestus*) este că, prin această doctrină a recompensei pronunţat teistă, străbate iar şi iar vechea idee upanişadică în virtutea căreia Zeul însuşi este cel care, ca suflet, se leagă în noi şi iarăşi noi forme, corespunzător lucrărilor făptuite, 5,12:

Ca suflet, el alege foarte grosolane dar şi fine
Forme, virtuţii sale corespunzătoare;
Iar ce-n acestea l-a legat, prin forţa faptei
Sale şi a Sinelui, îl leagă în altele din nou.

Astfel, îi vedem pe gânditorii Upanişadelor - după ce, urmărind dispoziţia empirică a intelectului, au rătăcit în forme de reprezentare realiste - revenind mereu la idealismul originar.

5. Cosmografia Upanişadelor

Sărăcăcioase şi puţin coerente sunt concepţiile ce apar în Upanişade despre univers şi părţile sale.

Orizont geografic

În ceea ce priveşte mai întâi orizontul geografic, acesta se arată îngrădit în esenţă de munţii Himālaya şi Vindhya la nord şi la sud[1] şi de bazinele fluviale şi gurile de vărsare ale Indusului şi Gaṅgelui la vest şi la est; ziua se naşte în Marea Lumii către dimineaţă, noaptea în Marea Lumii către seară[2]: „aceste fluvii, o dragule, curg către est spre dimineaţă şi către vest spre seară; ele curg năvalnic [unindu-se] din ocean în ocean, devin pur ocean"[3]. Ce se află dincolo de aceste frontiere pare să fie ne-

[1] Kauṣ. 2,13.
[2] Bṛh. 1,1,2.
[3] Chānd. 6,10,1; după cum sună textul, pare foarte problematic să ne gândim aici, ca Śaṅkara, *ad litteram* la o întoarcere a apei mării în râuri prin nori şi ploaie; cf. Chand. 2,4,1.

cunoscut; numai într-o Upanișadă cu totul târzie, întemeiată pe Rāmāyaṇa, se menționează *Laṅkā* în Ceylon[1] și altele similare. Dar și țara Indusului pare pierdută aproape fără urmă; se procurau de acolo cai de rasă[2], poate și sarea[3]; poporul *Gandhārilor* (la vest de Indus, la sud de Peshavar) apare în Chānd. 6,14 ca unul de departe; în peregrinarea lor, elevii brahmani ajung la oamenii numiți *Madra* (pe Hyphasis)[4].

Așa cum, în Upanișade, cea mai mare personalitate este Yājñavalkya, tot așa, ca punct central al vieții spirituale, se situează curtea princiară a lui Janaka, regele favorabil acestuia al poporului *Videha* (la nord-est de Patna), unde se întrunesc la marele concurs de oratorie (descris în Bṛh. 3,1-9) și brahmanii neamurilor *Kuru* și *Pañcāla* (locuind mai încolo spre vest, între Gangā și Yamunā)[5]. Alături de aceasta, apar ca adăposturi ale cunoștințelor expuse în Upanișade curtea lui Ajātaśatru, rege al *Kāśi*-lor (în jurul Benaresului)[6] și a lui Jīvala, rege al *Pañcāla*-șilor[7] (în locul căruia în Kauṣ. 1 intervine Citra Gāngyāyaṇa); nord-vestului îndepărtat (pe cursul superior al lui Hydraotes) trebuie să le aparțină cei din *Kekaya*, al căror rege Aśvapati le împărtășește celor șase brahmani care îl vizitează învățătura despre Vaiśvānara[8].

Abstracție făcând de acestea, în enumerarea din Kauṣ. 4,1 a popoarelor pe care renumitul cunoscător al Vedei, Gārgīya Bālāki, le vizitase, vor fi numite toate triburile care luau parte activă la viața spirituală a acelui timp; acestea sunt: la vest de Yamunā, *Uśīnara, Satvan* și *Matsya;* între Yamunā și Gangā, *Kuru* și *Pañcāla;* la est de acestea *Kāśi*, iar încă și mai departe la est, *Videha*.

În vechile Upanișade nu apare un nume general pentru triburile Ārya sau pentru țara acestora. Abia în Nādabindu 12 se găsește ca desemnare a indienilor arieni *Bhāratam̐ var-*

---

[1] Rāmapūrvat. 43. 45.
[2] Bṛh. 6,1,13.
[3] Bṛh. 2,4,12. 4,5,13, cf. Maitr. 6,35.
[4] Bṛh. 3,3,1. 3,7,1.
[5] Bṛh. 3,1,1.
[6] Bṛh. 2,1. Kauṣ. 4.
[7] Chānd. 5,3-10. Bṛh. 6,2.
[8] Śatap. Br. 10,6,1. Chānd. 5,11-24.

ṣam. Cele „cinci triburi încincite"[1] par să însemne doar mulțimea nedeterminată[2] a tuturor triburilor omeneşti.

Pământul şi universul

Pământul este înconjurat de apă[3]. După un text târziu, el are oceane, munți şi şapte insule sau continente[4]. Reprezentarea pământului şi cerului ca cele două jumătăți ale oului lumii se găseşte în Chānd. 3,19. O viziune asemănătoare pare să stea la baza cosmografiei din Bṛh. 3,3: ca diversele substanțe într-un ou, tot aşa sunt dispuse concentric în univers una împrejurul alteia 1) în mijloc lumea (locuită), 2) împrejurul acesteia pământul, 3) împrejurul acestuia marea. Lumea este largă de 32, pământul de 64, marea de 128 de căi de o zi ale carului soarelui, după care diametrul oului lumii ar fi de 416 orbite solare. „Chiar acolo", adică acolo unde cerul şi marea se învecinează ca cele două coji ale oului lumii, „este, aşa de lat ca tăişul unui brici sau ca aripa unei muşte, un spațiu" (între cele două coji), prin care se ajunge acolo, unde sunt cei care au săvârşit sacrificiul calului, adică în „spatele cerului" *(nākasya pṛṣṭham)* menționat în alte pasaje ca „al celui fără suferință"[5], unde după Taitt. Ār. 10,1,52 are loc unirea cu Brahman[6], după Vāj. Saṁh. 15,50 recompensarea faptelor bune, care după Muṇḍ. 1,2,10[7] este trecătoare.

Incompatibilă cu cosmografia menționată în Bṛh. 3,3 este o alta, învecinată şi expusă tot de Yājñavalkya, Bṛh. 3,6, după care lumea împânzită de apă este „împânzită şi urzită" de încă alte zece straturi, adică este depăşită de acestea sau, desigur mai corect, înconjurată de ele. Aceste zece straturi (lumea vântului, lumea atmosferei, lumea Gandharva, lumea soarelui, lumea lunii, lumea stelelor, lumea zeilor, lumea lui Indra, lumea lui Prajāpati, lumea lui Brahman) amintesc de scala beatitudinii din Bṛh. 4,3,33 şi Taitt. 2,8, precum şi de popasurile din calea zeilor[8], numai că la aceasta,

---

[1] *pañca pañcajanāḥ* - Bṛh. 4,4,17; cf. observația de acolo.
[2] Cf. *pañcanadam* mai sus, I,1, pag. 73.
[3] Chānd. 3,11,6.
[4] Nṛsiṁhap. 1,2. 5,2.
[5] *nākam = na akam,* Chānd. 2,10,5.
[6] *brahmasalokatā,* cf. şi Mahānār. 1,1. 10,21. 63,5.
[7] Cf. Kāṭh. 3,1.
[8] Chānd. 4,15,5. 5,10,1-2; Bṛh. 6,2,15, şi mai ales Kauṣ. 1,3.

aşa cum vom vedea ulterior, mărimile temporale şi mărimile spaţiale sunt reciproc coordonate, iar apoi sunt adunate între ele *fără ezitare*[1].

Spaţii cosmice

Viziunea predominantă în Upanişade este cea tradiţională, după care există trei spaţii cosmice: pământul, atmosfera şi cerul, cărora le corespund ca regenţi ai lor Agni, Vāyu, Āditya[2]. În acest sens este de explicat şi fragmentul de verset intercalat în Chānd. 8,5,3[3]: *tṛtīyasyām ito divi;* aici nu este vorba, ca de obicei, de trei ceruri, ci cuvintele înseamnă: „în cer, care [socotit] de aici este al treilea". După Ait. 1,1,2, deasupra şi dedesubtul celor trei spaţii cosmice (pământ, atmosferă şi cer) se află apele primordiale; după Bṛh. 3,8,4, toate trei sunt împletite cu Ākāśa, precum acesta este cu Brahman.

Foarte des, pământul, aerul şi cerul sunt desemnate prin cele trei sunete sacrificiale mistice *(vyāhṛti) bhūr, bhuvaḥ, svar;* acestora li se adaugă în Taitt. 1,5 ca al patrulea *mahas,* care trebuie să însemne Brahman. Ulterior, peste acestea patru, s-au adăugat încă trei lumi mai înalte, *janas, tapas* şi *satyam* şi s-a ajuns astfel la şapte lumi; după ştiinţa noastră, prima lor menţionare este în Muṇḍ. 1,2,3, iar cea dintâi enumerare a lor în Taitt. Ār. 10,27-28. Enumerări ulterioare ale acestora sunt în Nādabindu 3-4, Nṛsiṁhap. 5,6.

În decursul timpului, de *Bhūr, Bhuvaḥ, Svar, Mahas, Jana(s), Tapas, Satyam* ca cele şapte lumi superioare, au fost deosebite cele şapte lumi inferioare: *Atala, Pātāla, Vitala, Sutala, Rasātala, Mahātala, Talātala*[4]. Chiar şi acest număr a fost depăşit, căci în Atharvaśiras[5] sunt socotite nouă ceruri, nouă atmosfere şi nouă pământuri.

Regiuni cereşti

Şi numărul regiunilor cerului este diferit indicat; în Chānd. 4,5,2 sunt numărate patru (est, vest, sud, nord); în Bṛh. 3,9,20-24, cinci; în Bṛh. 4,2,4 şi Chānd. 7,25, şase; în Maitr. 6,2 şi Rāmap. 71-72. 87. 89, opt (patru poli şi patru interpoli).

---

[1] Chānd. 2,10,5; cf. şi Bṛh. 1,1.

[2] Chānd. 1,3,7. 2,21,1. 3,15,5; Bṛh. 1,2,3. 1,5,4. 3,9,8; Praśna 5,7 şamd.

[3] Că este aşa ceva o arată şi Atharvav. 5,4,3.

[4] Āruṇeya-Up. 1, cf. Vedāntasāra §129.

[5] Up. pag. 724.

Reprezentări astronomice

Reprezentările astronomice sunt doar puțin dezvoltate în Upanișade. Soarele și luna intră în discuție, în principal, deoarece formează popasuri în călătoria sufletului în lumea de dincolo, despre care va fi de tratat ulterior. Dacă ne-am lua după Chānd. 4,15,5. 5,10,2, soarele ne-ar fi mai aproape decât luna. După Chānd. 3,1 și urm., aspectul roșu, alb și negru al soarelui se bazează pe sucurile diverselor Vede care s-au dizolvat în el. După Chānd. 6,4,2-3, ca totul în lume, soarele și luna constau și ele din trei elemente: roșul din ele din foc, albul din apă, iar negrul din pământ.

Soarele își urmează drumul alternativ iarna și vara, șase luni spre sud și șase spre nord[1]. El are forma unui disc *(maṇḍalam)*[2]; în el locuiește Puruṣa-Soare care, in mod obișnuit, este ascuns de raze[3], însă prin chiar aceste raze stă în legătură cu Puruṣa din ochi[4], sau cu canalele subtile ale inimii[5].

Luna[6] este paharul de Soma al zeilor care, pe rând, este golit de aceștia și apoi iarăși umplut[7]; pe de altă parte, creșterea și descreșterea lunii se bazează pe venirea pe ea a defuncților și pe întoarcerea lor[8]. Ambele reprezentări se contopesc în Bṛh. 6,2,16. După Bṛh. 1,5,14, luna este Prajāpati ca Prāṇa, ale cărui cincisprezece părți dispar și se produc din nou rând pe rând. În timpul eclipsei pe lună, luna se găsește în gâtlejul lui *Rāhu*[9]. În fiecare noapte, luna, in rotirea sa, stă într-o altă constelație *(nakṣatram)*, pe care se sprijină precum Sāman pe Ṛc.[10] După Maitr. 6,14, aceleași 27 de constelații sunt străbătute de soare în călătoria sa anuală, fiecăreia din cele douăsprezece luni revenindu-i 27/12 Nakṣatre, adică nouă pătrimi *(navāṁśakam)* din acestea[11].

---

[1] Chānd. 4,15,5. 5,10,1-3; Bṛh. 6,2,15-16.
[2] Bṛh. 2,3,3. 5,5,2-3; Mahānār. 13.
[3] Bṛh. 5,5,2. 5,15; Īśā 16.
[4] Bṛh. 5,5,2.
[5] Chānd. 8,6,2.
[6] Ca în Ṛgv. 10,85,5.
[7] Chānd. 5,10,4.
[8] Kauṣ. 1,2. 2,8; altfel 2,9.
[9] Chānd. 8,13,1.
[10] Chānd. 1,6,4.
[11] Mai mult despre aceasta în Up. pag. 340.

Planetele *(grahāḥ)* sunt menționate pentru prima dată în Maitr. 6,16; numărul lor este indicat într-un text foarte târziu[1] ca fiind nouă, în care alături de soare și de lună sunt incluși și *Rāhu* împreună cu *Ketu* (cap de dragon și coadă de dragon). Sunt menționate mai ales *Śukra,* Venus[2] precum și *Śāni,* Saturn, alături de *Rāhu* și *Ketu*[3].

Despre catastrofe cosmice menționează Maitr. 1,4: „Secarea mărilor celor mari, surparea munților, clătinarea stelei polare *(dhruva),* ruperea otgonului vântului [care leagă constelațiile de steaua polară], scufundarea pământului, prăbușirea zeilor de pe locul lor".

Științele naturii

Ca o curiozitate natural-științifică, dorim să menționăm că ploaia se produce prin efectul soarelui[4], în sensul că arșița pricinuiește furtuna și ploaia[5], așa cum și la om, căldura mare provoacă sudoarea iar ardoarea durerii lacrimile[6]; și faptul că, după Maitr. 6,27, „o bucată de fier îngropată în pământ intră numaidecât în natura pământului".

Despre concepțiile anatomice și fiziologice ale Upanișadelor vom trata mai jos (Cap. XII, 6).

---

[1] Rāmottarat. 5

[2] Maitr. 7,3.

[3] Maitr. 6,7.

[4] Mahānār. 63,16. Maitr. 6,37 comp. Manu 3,76.

[5] Chānd. 7,11,1.

[6] Chānd. 6,2,3.

VIII. BRAHMAN CA NIMICITOR AL LUMII

1. Teoria Kalpa a Vedāntei târzii

Teoria recompensei conform Vedāntei

Înainte de a urmări în Upaniṣade dezvoltarea doctrinei despre Brahman ca nimicitor al lumii, va fi indicat să aruncăm o privire asupra teoriei Vedāntei ulterioare, care este rezultatul acestei dezvoltări. După sistemul Vedāntei, lucrările fiecărei vieţi îşi găsesc recompensa precis măsurată în viaţa următoare. Fiecare viaţă este, atât în faptă cât şi în suferinţă, doar fructul lucrărilor unei naşteri anterioare. De aici urmează că fiecare existenţă presupune întotdeauna una precedentă, că, aşadar, nici o existenţă nu poate fi cea dintâi şi că transmigraţia *(saṁsāra)* sufletelor există de o veşnicie. Lipsa de început a Saṁsārei (*saṁsārasya anāditvam*) este aşadar o consecinţă necesară a doctrinei Vedānta care nu numai că este presupusă de Gauḍapāda[1] şi reprezentată de Śaṅkara, dar apare deja şi în Sūtrele lui Bādarāyaṇa (2,1,35), precum şi în unele Upaniṣade târzii[2].

Această lipsă de început a ciclului transmigraţiei sufletelor stă în contradicţie cu numeroasele teorii ale creaţiei din Upaniṣade care, în totalitate, susţin o creaţie a lumii petrecută o singură dată, aşa cum dovedeşte deja expresia care revine mereu „la început"[3]. Pentru a susţine lipsa de început a Saṁsārei pretinsă de sistem şi a menţine totuşi doctrina creaţiei din Upaniṣade, teologii Vedāntei concep creaţia lumii ca pe un fenomen care se repetă periodic de o eternitate: lumea plăsmuită de Brahman există o perioadă a lumii

---

[1] Māṇḍūkyakārikā 4,30.

[2] De ex. Sarvop. 23, cf. descrierea drastică din Yogatattva, 3-5.

[3] *agre*, Ait. 1,1,1. Chānd. 3,19,1. Bṛh. 1,2,1. 1,4,1. 10. 17. 5,5,1. Taitt. 2,7,1. Maitr. 2,6. 5,2.

(Kalpa), după care se resoarbe în Brahman pentru ca să reapară mereu din acesta deoarece, la fiecare sfârşit al lumii, mai sunt încă întotdeauna fapte ale sufletelor care necesită, pentru ispăşirea lor, o reiterare a existenţei şi, cu aceasta, o nouă creare a lumii:

> Toate fiinţele, Kaunteya,
> În natura mea materială se reîntorc
> Atunci când ia sfârşit un eon al lumii iar când un nou eon
> Începe, eu le eman din nou pe toate[1].

Ca dovadă, Śaṅkara se referă, aşa cum făcuse poate deja şi Bādarāyaṇa (2,1,36), la versetul din Ṛgv. 10,190, 3[2]: *Sūryācandramasau dhātā yathāpūrvam akalpayat*, în care totuşi, după context, *yathāpūrvam* înseamnă numai „unul după altul", nu, aşa cum vrea Śaṅkara (p. 495, 7), „ca odinioară". Şi celălalt pasaj, pe care el îşi sprijină teoria, Chānd. 6,3,2: „vreau să intru în aceste trei zeităţi cu acest Sine viu", nu dovedeşte, aşa cum crede el, că „Sinele viu" ar fi existat deja înainte de creaţie. Întreaga această idee despre o creaţie şi o nimicire a lumii periodic repetate, vechilor Upaniṣade le este încă pe deplin străină. Pentru a urmării geneza sa, vom avea de deosebit: 1) întoarcerea fiinţelor individuale şi 2) a universului în Brahman.

2. Întoarcerea fiinţelor individuale în Brahman

Moartea ca întoarcere

Cel dintâi punct de pornire al ideii de Brahman ca nimicitor al lumii l-a format, probabil, din toate vremurile preocupanta realitate a morţii, prezentată de experienţă şi meditaţia asupra acesteia. După ce oamenii se obişnuiseră să vadă în Brahman forţa care, ca *Prāṇa*, produce şi întreţine viaţa, era lesne să se pună pe seama aceleiaşi forţe momentul „când el a ostenit de purtat povara" şi să se

[1] Bhag. G. 9,7 (cf. 8,17-19).
[2] Mai sus I, 1, pag. 134.

vadă în Brahman ca Prāṇa „pricina morții și a vieții"[1]. De aceea, se spunea deja în Śatap. Br. 11,3,3,1, „Brahman a predat morții creaturile", iar în Śatap. Br. 13,7,1,1, „el a sacrificat în toate ființele Sinele său și ființele în Sinele său"[2]. Această idee este dezvoltată mai departe de Upaniṣade. În Bṛh. 1,2,1, creator al lumii apare „moartea, foamea" (*mṛtyur, aśanāyā*); „tot ce a creat el vreodată, aceasta s-a hotărât să devoreze; deoarece el mănâncă (*ad*) totul, de aceea este el *Aditi* (nemărginirea)", iar în Bṛh. 1,5,3, Prajāpati creează principiile care se ocupă cu tot, manas, vorbire și Prāṇa, ca hrană pentru sine însuși. În cuvintele din Kāṭh. 2,25:

Brahman ca nimicitor al ființelor individuale

El, pe brahmani și pe războinici
Îi mistuie de parcă ar fi pâine
Muiată în a morții zeamă,

pare să se simtă un ecou poetic al pasajelor de acest fel. În Chānd. 1,9,1, se spune despre *Ākāśa* (eter, spațiu, ca simbol al lui Brahman)[3]: „Ākāśa este acela, din care apar toate aceste ființe și în care ele dispar din nou"; iar în Taitt. 3,1, drept criteriu al lui Brahman se găsește indicat: „acela, într-adevăr, din care se nasc aceste ființe, prin care ele, o dată ce s-au născut, trăiesc, în care ele, răposând, intră din nou, pe acesta caută să-l cunoști, acesta este Brahman".

În toate aceste pasaje, este vorba doar despre o dispariție a ființelor individuale, nu despre sfârșitul universului în Brahman. La fel în Muṇḍ. 1,1,7, unde Brahman este comparat cu păianjenul, care lasă firul să iasă și îl trage din nou înăuntru și în Muṇḍ. 2,1,1 unde se spune că feluritele ființe apar din cel Nepieritor și intră din nou în acesta. În același sens, în Māṇḍ. 1,6 se spune despre Ātman: „el este leagănul universului, căci el le este ființelor creație și pieire", iar în Nārāy. 1 despre Nārāyaṇa: „toți zeii, toți Ṛși-i, toate spiritele și toate ființele se nasc numai din Nārāyaṇa și pier în Nārāyaṇa". Să se compare și cu frumoasele versete Cūlikā 17-18:

---

[1] Taitt. Ār. 3,14,1-2. Atharvav. 11,4,11, mai sus I, 1, pag. 299-300. 303

[2] Mai sus I, 1, pag. 261. 260.

[3] Mai sus pag. 88-91.

Întreţesut lui universu-acesta,
Ce se mişcă şi este nemişcat,
În Brahman iarăşi piere totul,
Precum băşicile de spumă în ocean.

În el, în care ale lumii fiinţe
Vărsându-se, pier din vedere,
Ele dispar şi se nasc din nou
Asemenea băşicilor de spumă ce apar vederii.

Şi acestor pasaje, dogma dispariţiei lumii în Brahman pare să le fie încă străină. Astfel încât, va trebui să avem îndoieli în a o găsi pe aceasta, ca Śaṅkara, în numele secret *Tajjalān* din Chānd. 3,14,1[1] deoarece, tot restului Upaniṣadei, această idee îi este încă străină iar concepţia despre Brahman ca fundament al genezei, existenţei şi pieirii fiinţelor individuale ajunge pentru a explica acest cuvânt. Încă şi mai puţin putem pune cuvintele din Vāj. Saṁh. 32,8,

tasmin idam sam- ca vi- ca eti sarvam,

aşa cum o face cu scoliastul, în legătură cu dispariţia lumii şi crearea din nou a acesteia; după întregul context, ele înseamnă doar că Vena este „punct de unitate şi punct de origine a lumii"[2]. Dimpotrivă, altfel stau lucrurile cu repetarea acestor cuvinte în Śvet. 4,11[3]. Aici, în contextul altor pasaje ale Śvet. Up., ele dobândesc o nouă semnificaţie, despre care vom vorbi în continuare.

3. Întoarcerea universului în Brahman

Nimicirea lumii după Śvet. Up.

Între ideile noi şi cu consecinţe importante, în care Śvetāśvatara-Upaniṣad este atât de bogată, face parte şi cea despre periodica nimicire şi creare din nou a universului prin acţiunea lui Brahman. Śvet. 3,2: „El (Rudra ca personificare a lui Brahman) trăieşte în fiinţe, iar la sfârşitul timpului, turbat de mânie, ca stăpân, el dis-

---

[1] Dezbătut mai sus la pag. 134 şi urm.

[2] Cf. traducerea noastră de mai sus I,1, pag. 294.

[3] Şi, dependent de aceasta, în Mahānār. 1,2.

truge creaturile toate" - 4,1: El rânduieşte toate scopurile fiinţelor, „până ce finalmente universul se topeşte în el, în început"; - încât aşa va trebui să concepem şi cuvintele mai sus menţionate din Vāj. Saṁh. 32,8 atunci când ele revin în acest context şi în Śvet. 4,11 ce-i corespunde: Zeul este „cel în care se topeşte lumea" *(yasmin idaṁ saṁ-ca vi-ca eti sarvam)*. Însă, acest proces al creaţiei lumii şi al nimicirii lumii nu este unul care are loc o dată, ci unul care se repetă mereu; „Zeul, care întinde adesea o plasă după alta şi o trage din nou înapoi" este comparat cu un păianjen în Śvet. 5,3[1]. Motivul pentru această periodic repetată creare a lucrurilor este şi el arătat în Svet. 6,3-4 unde, după descrierea muncii creaţiei, se spune:

Reluarea periodică a nimicirii lumii

Ce el creat-a, ia înapoi din nou,
Spre unitate revenind cu esenţa fiinţei;
Pentru ca apoi
Din nou să-nceapă opera de guṇa plină,
Una câte una naturile-mpărţind.

Că numai faptele sufletelor sunt acelea care îl îndeamnă pe creator „să împartă naturile toate una câte una" *(sarvān bhāvān viniyojayet)*, o spun cuvintele ce urmează nemijlocit:

Acolo unde nu sunt ele, fapta încetează,
El, inactiv, dispare, un altul în esenţă;

adică, acolo unde *bhāvele* formatoare ale caracterului empiric sunt suspendate prin cunoaştere, faptele încetează, iar o nouă creaţie nu mai are loc.

Din Upaniṣadele ulterioare, sunt demne de remarcat următoarele pasaje despre Brahman ca nimicitor al lumii.

Maitr. 6,17: „El este acela care, atunci când universul dispare, rămâne singur treaz; şi el este acela care deşteaptă apoi [din nou] pur spiritualul din acest univers".

Atharvaśiras 6: „Când Rudra zace în încolăcire de şarpe, creaturile se află retrase în el. Când el expiră, se naşte întu-

[1] Cf. în Mund. 1,1,7, cf. Śvet. 3,1. 6,10.

nericul, din întuneric apa" ş.a.m.d. Cf. Atharvaśiras 4 de mai înainte: „El, care, înghiţind toate forţele vitale, în timp ce le înghite, le adună împreună ca Etern şi le răspândeşte din nou" ş.a.m.d., ceea ce, totuşi, se poate înţelege şi despre somn şi veghe[1].

Focul pierii lumii

Focul pieirii lumii (*saṁvartako 'gniḥ*) este menţionat în Atharvaśikhā 1 şi în ambele reproduceri ale acestui pasaj Nṛsiṁhap. 2,1. Nṛsiṁhott. 3[2]. Încheiem cu frumosul verset din Kaivalya 19, unde, cel care se ştie pe sine ca Ātman, vorbeşte:

În mine a luat fiinţă universul,
În mine numai are trăinicie cosmosul întreg,
În mine piere, – acest Brahman,
Cel fără de pereche, sunt eu însumi!

4. Asupra motivelor doctrinei despre nimicirea lumii în Brahman

Trecerea în Brahman şi apariţia din acesta

Brahman este poala mamei, din care apar toate fiinţele şi era firesc să se presupună că acestea, intervenind moartea, se întorc în Brahman, din care ele au venit, căci, aşa cum spune deja Anaximandru, „în ce îşi au originea lucrurile existente, se petrece şi dispariţia lor, conform cu necesitatea". De aceea, vedem apărând, aşa cum s-a arătat mai sus, în cele mai vechi texte upanişadice şi deja înaintea lor, doctrina despre Brahman ca nimicitor al fiinţelor individuale. Din ea s-a dezvoltat abia într-o epocă ulterioară, începând cu Śvetāśvatara-Upanişad, doctrina despre nimicirea periodică a universului prin acţiunea lui Brahman, într-un mod cu totul asemănător celui în care, iniţial, doctrina heracliteană despre apariţia lucrurilor din foc (ὁδὸς κάτω) şi întoarcerea lor în acesta (ὁδὸς ἄνω) însemna în lume un dublu proces general legat de de-

Transferul asupra lumii ca întreg

[1] Cf. Bṛh. 2,1,20
[2] Up. pag. 727. 761. 785.

venirea şi pieirea lucrurilor individuale (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη), apoi însă a fost generalizat, fie de Heraclit însuşi, fie de urmaşii săi, stoicii, la o dispariţie periodic repetată a universului în foc (ἐκπύρωσις) şi la generarea din nou din acesta (διακόσμησις).

Asupra motivelor care, în filosofia greacă, ar putea să fi condus la această generalizare, nu aflăm nimic mai mult. În India, aceasta venea în mare măsură în sprijinul doctrinei recompensei care, aşa cum s-a arătat, era compatibilă cu doctrina moştenită a creaţiei numai dacă, în locul creaţiei unice predicate în vechile Upanişade, punea un proces care se repetă de o eternitate, o creaţie din nou a universului corespunzătoare faptelor sufletelor, având loc după fiecare dispariţie a lumii. Încă de la prima sa apariţie, doctrina despre dispariţia lumii este legată de doctrina recompensei[1]; dacă însă motivul originar al doctrinei despre pieirea şi geneza din nou a universului era dorinţa de a menţine doctrina moştenită a creaţiei alături de mai târziu ivita doctrină a recompensei în felul Vedāntei mai recente sau numai străduinţa naturală de a generaliza pieirea empirică a lucrurilor la o pieire generală tot aşa cum doctrina creaţiei întregii lumi se bazează iniţial pe o generalizare a genezei, cunoscute din experienţă, a fiinţelor izolate, – a decide aceasta după afirmaţiile schiţate şi polisemantice din Śvetāśvatara-Upaniṣad nu este desigur posibil.

Meritul doctrinei recompensei

Motivul originar

[1] Aşa cum o arată pasajele citate mai sus la pag. 186 şi mai ales Śvet. 6,4 („acolo unde nu sunt ele, fapta încetează").

IX. IREALITATEA LUMII

1. Doctrina despre Māyā ca bază a oricărei filosofii

Când Kant trăgea concluzia cercetării sale asupra capacității omenești de cunoaștere afirmând că întreaga lume, așa cum o cunoaștem, n-ar fi decât aparență, iar nu lucru în sine, el nu spusese nimic absolut nou, ci exprimase doar în formă științifică, sprijinită pe dovezi, un adevăr care, în formă mai puțin științifică, fusese știut cu mult înainte de el, ba, ca o cunoaștere intuitivă, pe jumătate inconștientă, se afla dintotdeauna la baza oricărei filosofii. Căci, dacă lucrurile lumii nu ar fi, așa cum susținea Kant, pure fenomene ci, totodată, așa cum apar ele conștiinței noastre în spațiu și în timp, ar exista chiar fără această conștiință și în sine, atunci o considerare și o cercetare empirică a naturii ar oferi explicațiile ultime posibil de atins și pe deplin valabile asupra esenței lucrurilor.

În contrast cu această modalitate empirică de considerare, filosofia din toate timpurile s-a întrebat cu privire la esența propriu-zisă sau, cum se spune de obicei, la principiul lumii, iar această întrebare presupune deja conștiința, chiar dacă neclară încă, a faptului că acest principiu, această esență a lucrurilor, nu este dat în lucrurile însele, așa cum se desfășoară ele în spațiu și în timp înaintea ochilor noștri, cu alte cuvinte, că întreaga chintesență a experienței noastre exterioare și interioare ne arată întotdeauna numai cum ne apar lucrurile, nu cum sunt ele în sine.

Vedem apărând apoi această cunoaștere în toate teritoriile filosofiei, cu atât mai clar, cu cât este aceasta mai hotărât conștientă de sarcina sa propriu-zisă în contrast cu științele empirice: astfel, în filosofia greacă, atunci când realitatea empirică este explicată de Parmenide drept pură aparen-

ță, iar de Platon drept umbră pur și simplu (*Rep.* VII. l) a adevăratei esențe, astfel, în filosofia indiană, atunci când Upanișadele declară că această lume nu este *Ātman*, „Sinele" propriu-zis al lucrurilor, ci o pură *Māyā*, o nălucire, o iluzie, iar cunoașterea empirică a acesteia nu oferă o *Vidyā*, o știință adevărată, ci rămâne cuprinsă în *Avidyā*, în ignoranță. Deoarece expresia *Māyā* în acest sens este atestabilă abia relativ târziu, s-a crezut că trebuie să se recunoască în această doctrină numai o concepție secundară care s-a dezvoltat în decursul timpului din viziunea despre lume a Upanișadelor. Dorim să arătăm acum că nu este așa, că mai curând textele upanișadice, cu cât sunt mai vechi, cu atât mai abrupt și mai apăsat scot în evidență acel caracter iluzoriu al realității empirice, numai că această idee excentrică și aparent exaltată rareori ajunge să fie exprimată în deplină puritate și apare de regulă în forme care își găsesc desăvârșita explicație într-o învești mântare a acesteia într-o modalitate de cunoaștere empirică înnăscută și de care nu ne putem debarasa.

2. Doctrina despre Māyā în Upanișade

În literatura Upanișadelor, există puține texte cărora, după toate criteriile exterioare și interioare, să li se poată atribui o mai mare vechime decât secțiunile Bṛhadāraṇyaka-Upanișadei care prezintă concepția despre lume a lui Yājñavalkya[1]. Vom vedea cum, în aceste secțiuni, este expusă mai hotărât decât oriunde doctrina despre realitatea unică a lui Ātman și despre nulitatea unei lumi pluraliste în afara lui Ātman. Mai înainte însă dorim să arătăm cum, în vechea filosofie vedică de dinainte de Upanișade, existaseră deja germenii care au fost dezvoltați de Yājñavalkya sau de cine va mai fi fost, până la acea mare idee fundamentală care a preocupat întreaga perioadă următoare.

Lumea, o Māyā

Am văzut[2] cum, în imnurile târzii ale Ṛgvedei, apare deja ideea care, aici ca și pretutindeni,

[1] Bṛh. 2,4 și 3,1-4,5.

[2] Mai sus I, 1, pag. 103-127.

înseamnă primul pas în filosofie: ideea despre unitatea a tot ce fiinţează. Ea implică, deşi numai germinal şi semiinconştient, recunoaşterea faptului că orice pluralitate – deci orice coexistenţă în spaţiu, orice succesiune în timp, orice legătură între cauză şi efect, orice opoziţie între subiect şi obiect – în cel mai înalt sens, n-are nici o realitate. Atunci când, în Ṛgv. 1,164,46[1], se spune: *ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti*, „ceea ce este numai unul, poeţii numesc în multiple feluri", în aceasta este implicit faptul că pluralitatea se bazează numai pe cuvinte[2] şi că numai unitatea este reală.

Idealismul textelor Yājñavalkya

Şi în încercările de a determina mai îndeaproape această unitate, aşa cum le-am urmărit prin vremea imnurilor şi a Brāhmaṇelor[3], străbate pretutindeni, mai mult sau mai puţin clar, ideea că nu pluralitatea este reală, ci numai unitatea, „cel unic, în afară de care nu mai era nici un altul"[4]; „cel unic, înfipt în eternul butuc de roată în care fiinţele sunt înrădăcinate toate"[5]; iar când se spune: „numai Puruṣa este această întreagă lume, şi ce era atunci şi ce în viitor durează"[6], în aceasta se exprimă faptul că, în întregul Univers, în tot trecutul şi viitorul real, este numai şi numai unicul Puruṣa. Însă oamenii nu ştiu aceasta; ei văd ca reală nu tulpina, ci „ceea ce nu este, coroana de crengi care o acoperă"[7]; căci acela „la care zeii şi oamenii stau ca spiţele la butucul roţii", „floarea apei" (adică Brahman ca Hiraṇyagarbha) „este ascuns prin vrăjitorie *(māyā)*"[8].

Acest idealism, care tăgăduieşte lumea pluralistă, s-a consolidat într-o deplină claritate prin introducerea şi mereu

---

[1] Mai sus I, 1, pag. 118.

[2] „Cramponându-se de cuvinte", cum se spune mai târziu, Chānd. 6,1,3.

[3] Mai sus I, 1, pag. 127 şi urm.

[4] Ṛgv. 10,129,2.

[5] Ṛgv. 10,82,6.

[6] Ṛgv. 10,90,2.

[7] *asac-chākhāṁ pratiṣṭhantīm*, Atharvav. 10,7,21, mai sus I,1, pag. 316, cf. cu Dhyānab. 10.

[8] Atharvav. 10,8,34, mai sus I,1, pag. 323; pe pasaje ca acesta şi pe versetul, interpretat deja în sens similar în Bṛh. 2,5,19, Ṛgv. 6,47,18: *indro māyābhiḥ pururūpa' īyate*, s-ar putea baza introducerea în filosofie a termenului *māyā*, petrecută în Śvet. 4,10.

mai profunda înțelegere a noțiunii de *Ātman* sau Sine. Această noțiune, așa cum s-a arătat adesea, este esențial negativă și invită la a detașa dintr-un lucru tot ce este detașabil din el, ca urmare nu aparține stării inalienabile a sinelui său și de aceea este non-sine. Or, câtă vreme era vorba numai despre Ātmanul unei ființe izolate, acest non-sine putea prea bine fi sinele unei alte ființe izolate, iar prin aceasta real; îndată însă ce ne-am înălțat până la noțiunea de **Ātman al universului**, la „marele, omniprezentul Ātman"[1], care este „mai mare decât cerul, spațiul și pământul"[2], acela care, ca non-sine, fusese exclus din Ātman, prin aceasta chiar era exclus din univers și deci din realitate. Însă, chiar acest Ātman cosmic, ce nu îngăduie nici o realitate în afară de sine, era totodată prezent în Sinele propriu întreg și nedivizat „mic ca un bob de orez" ș.a.m.d.[3], iar această coincidență a principiului cosmic și a celui psihic a fost menținută mereu prezentă chiar prin cuvântul *Ātman:* Sinele din noi este cercetașul marelui, omniprezentului Ātman[4], iar tocmai această idee este punctul-sursă al doctrinei upanișadice, așa cum reiese apoi mai întâi într-unul din cele mai vechi texte Bṛh. 1,4,7[5] aproape textual:

Noțiunea de Ātman

Noțiunea de Ātman ca punct sursă al idealismului

„De aceea, acesta este făgașul universului, ce aici [în noi] este Ātman, **căci în el se cunoaște întregul univers**; . . . de aceea este acesta mai scump decât un fiu, mai scump decât bogăția, mai scump decât orice altceva; căci el este mai lăuntric, căci el este acest suflet *(Ātman)*".

Conversația lui Yājñavalkya cu Maytreyī

O expunere mai pe larg a acestei idei care, așa cum s-a spus, își are deja obârșia în autoritatea lui Yājñavalkya (Bṛh. 1,4,3) se află în convorbirea lui Yājñavalkya cu soția sa Maitreyī, *pentru* a cărei mare vechime, alături de temeiuri interioare, depune mărturie și dubla apariție a acesteia în două culegeri premergătoare Upanișadei noastre și unite cu

---

[1] Taitt. Br. 3,12,9,7, mai sus I,1, pag. 263.

[2] Śatap. Br. 10,6,3, mai sus I,1, pag. 264.

[3] Śatap. Br. 10,6,3.

[4] Taitt. Br. 3,12,9,7, mai sus I,1, pag. 334

[5] Care se întemeiază pe autoritatea lui Yājñavalkya, Bṛh. 1,4,3.

ea abia ulterior, Bṛh. 2,4 şi Bṛh. 4,5. Yājñavalkya îşi începe învăţătura cu propoziţia: „Într-adevăr, nu de dragul soţului este soţul iubit, ci de dragul Sinelui este iubit soţul".

Acelaşi lucru este spus apoi, prin permanenta repetare a acestei formule, despre soţie, fii, bogăţie, casta brahmanilor, casta războinicilor, lumi, zei, fiinţe şi univers: ele toate sunt iubite nu de dragul lor, ci de dragul Sinelui. Aici prin Sine este de înţeles, aşa cum o arată concluzia secţiunii[1], conştiinţa, subiectul cunoaşterii din noi, iar ideea este că toate lucrurile şi raporturile lumii sunt prezente pentru noi, pot fi cunoscute şi îndrăgite numai în măsura în care ele apar în conştiinţa noastră, care cuprinde în sine toate lucrurile din lume şi nu are nimic în afara sa. De aceea, mai departe se spune: „Sinele, într-adevăr, trebuie înţeles, asupra sa trebuie meditat, o Maitreyī; **cine a văzut, auzit, înţeles şi cunoscut Sinele, de acela este ştiută această întreagă lume**". Aşa cum sunetele unei tobe, unei scoici, unei lăute, în sine sunt imateriale şi nu pot fi sesizate decât atunci când se apucă instrumentul care le produce, tot aşa, toate lucrurile şi raporturile lumii devin cunoscute aceluia, care îl cunoaşte pe Ātman[2].

În Ātman ca subiect al cunoaşterii este întreţesut spaţiul cu tot conţinutul său[3]; toate regiunile cerului sunt organele sale[4]; lumea numelor, formelor şi a faptelor, „deşi este întreită, este unul singur, şi anume Ātman", el este nemuritorul, învăluit în realitatea (empirică)[5], el este realitatea realităţii[6], din el ţâşnesc, precum scânteile din foc, toate spiritele vieţii, toate lumile, toţi zeii, toate fiinţele[7] la el sunt ele fixate toate, ca spiţele la butucul roţii[8]; în somn, el urcă deasupra acestei lumi, a acestor „forme ale morţii"[9]; el cugetă şi se mişcă numai

---

[1] Bṛh. 2,4,14.
[2] Bṛh. 2,4,7-9.
[3] Bṛh. 3,8,11. 4,4,17.
[4] Bṛh. 4,2,4.
[5] *amṛtaṁ satyena channam*, Bṛh. 1,6,3.
[6] *satyasya satyam*, adică acela care, pentru realitate, este cel real cu adevărat.
[7] Bṛh. 2,1,20.
[8] Bṛh. 2,5,15.
[9] *mṛtyo rūpāṇi*, Bṛh. 4,3,7.

„oarecum"[1], numai „oarecum" este o dualitate[2], un altul este prezent numai „oarecum"[3]; ca privitor, el stă singur şi fără de pereche[4]; nu există o pluralitate în nici un fel:

În spirit trebuie ele observate:
Nicidecum nu este-aici pluralitate!
Este-ademenit din moarte-n moarte
Cine vede-aici pluralitate[5].

Pasajele citate aparţin aproape toate părţii celei mai vechi pe care o posedăm din literatura Upaniṣadelor, astfel încât întâlnim, nu mai târziu, ci chiar pe pragul acestei literaturi, un idealism hotărât, pe deplin armonios, legat de numele lui Yājñavalkya, după care Ātman, adică subiectul cunoaşterii, este purtătorul lumii şi singura realitate, astfel încât, o dată cu cunoaşterea lui Ātman, totul este cunoscut. Această idee, care apare mai întâi în discursurile lui Yājñavalkya din Bṛhadāraṇyaka, nu a fost abandonată niciodată şi domină, cu anumite modificări empirice ce-i drept, întreaga dezvoltare a doctrinei upaniṣadice până la încheierea ei de către Bādarāyaṇa şi Śaṅkara. În Upaniṣade o vedem adesea apărând într-o formă sau într-alta. Astfel, pe ea se bazează întrebarea culminantă pusă în Muṇḍ. 1,1,3: „Ce este, o venerabile, acela, o dată cu a cărui cunoaştere este cunoscută această întreagă lume?" - Însă această întrebare, ce îşi are sorgintea în Bṛh. 2,4,5 (şi 1,4,7), formează deja şi punctul de pornire al unui text aşa de vechi precum Chānd. 6,1,2: „te-ai interesat tu aşadar şi de învăţătura prin care [şi] neauzitul devine ceva [deja] auzit, neînţelesul ceva înţeles, necunoscutul ceva cunoscut?"

La origine, doctrina upaniṣadică este idealism

Deja expresiile ce revin aici în aceeaşi succesiune *śrutam, matam, vijñātam* sugerează cu insistenţă presupunerea unei dependenţe a acestui pasaj de Bṛh. 2,4,5. Credem însă că pu-

[1] Bṛh. 4,3,7.
[2] Bṛh. 2,4,14.
[3] Bṛh. 4,3,31.
[4] Bṛh. 4,3,32.
[5] Bṛh. 4,4,19.

tem justifica această dependență foarte probabil și pe altă cale. Ne-am referit deja mai sus la Chāndogya-Upaniṣad, cum a reprodus aceasta textual pasajul despre Ātman ca acela care ține separate fenomenele lumii Bṛh. 3,8,9, așa cum era el sintetic prezentat în caracterizarea lui Ātman ca „punte care menține despărțite fenomenele"[1] iar prin aceasta și-a trădat dependența de primul pasaj prin faptul că nu mai înțelege corect sensul cuvintelor repetate atunci când, din puntea care ține separate fenomenele lumii, imediat după aceasta a făcut o punte care leagă lumea de dincolo de lumea de aici.

Cu totul similar se prezintă cazul atunci când afirmația din Bṛh. 2,4,5, conform căreia o dată cu cunoașterea lui Ātman totul ar fi cunoscut, apare din nou în Chānd. 6,1,2 în întrebarea despre învățătura prin care și ceea ce este încă neauzit, neînțeles, necunoscut devine ceva deja auzit, înțeles, cunoscut. Căci, evident, răspunsul corect la această întrebare, așa cum o spun la unison Bṛh. 2,4,5 și Muṇḍ. 1,1,3, este că, o dată cu cunoașterea lui Ātman, totul ar fi cunoscut. Acest răspuns, însă, autorul lui Chānd. 6,1 și urm. nu-l dă, ci dezvoltă în locul acestuia teoria sa despre cele trei elemente primordiale, căldura, apa și hrana, o dată cu a căror cunoaștere totul în lume, întrucât nu ar fi decât un amestec din ele, ar fi cunoscut[2]; de asemenea, în cele trei parabole despre lutul (alb), cuprul (roșu) și fierul (negru) – foarte diferite de parabolele din Bṛh. 2,4,7 și urm. – este pregătită deja această explicare a albului, roșului și negrului din lucruri prin apă, foc și hrană.

Așadar, autorul nu a mai înțeles corect sensul întrebării în legătură cu acela, o dată cu a cărei cunoaștere totul ar fi cunoscut (adică, cu Ātman), sau mai curând l-a modificat intenționat și anume într-un sens care, prin faptul că vede ceea ce este neschimbător nu numai în „Unicul fără de pereche", ci și în cele trei descompuneri ale sale în dogoare, apă și hrană, abătându-se de la monismul doctrinei upaniṣadice, ajunge la o trinitate cuprinsă în unitate de esențe neschimbă-

[1] Bṛh. 4,4,22: *eṣa setur vidharaṇa'eṣāṁ lokānām asambhedāya,* Chānd. 8,4,2: *sa setur vidhṛtir eṣāṁ lokānām asambhedāya.*

[2] Chānd. 6,4.

toare şi pune prin aceasta primul fundament al doctrinei Sāṁkhya despre *Prakṛti* şi cele trei *Guṇe* cuprinse în ea. De altfel şi abstracţie făcând de această descompunere a unităţii în trinitate, el este neclintit în principiul lui Yājñavalkya şi asigură că orice transformare este „un pur nume, cramponându-se de cuvinte" şi că în realitate există numai dogoare, apă şi hrană[1], deşi şi acestea după propria sa teorie[2] sunt deja o transformare a „Unicului fără de pereche", încât în mod consecvent verdictului său de a fi „un pur nume, bazându-se pe cuvinte", ar trebui să fie şi ele supuse transformării. - Toate acestea indică faptul că principiul monist al lui Yājñavalkya a fost preluat aici prin tradiţie, însă nu a mai fost înţeles pe deplin în implicaţiile sale.

Mărturii ulterioare în favoarea realităţii unice a lui Ātman

Întâlnim mai departe acelaşi principiu al realităţii unice a lui Ātman (a subiectului cunoaşterii) şi al irealităţii tot restului atunci când, în Taitt. 2,6, despre realitatea empirică se spune: „căci aceasta numesc ei realitatea", atunci când, în Ait. 3,3, se arată că toate fenomenele lumii ar fi „dirijate de conştiinţă, întemeiate pe conştiinţă" şi atunci când, în Kauṣ. 3,8, propoziţia „şi aceasta este tot o multiplicitate" este interpretată în sensul că, la fel ca spiţele de la butucul roţii, „elementele fiinţei ar fi fixate de elementele conştiinţei, iar elementele conştiinţei, de Prāṇa, care ar fi Sinele-conştiinţă *(prajñā-ātman)* şi beatitudinea, care nu îmbătrâneşte şi nu moare.

Din Upaniṣadele ulterioare, menţionăm că tăioasa tăgadă a pluralităţii din versetul citat Bṛh. 4,4,19 este repetat şi extins expusă în versetele Kāṭh. 4,10-11 şi că, în fine, în Śvet. 4,10, nou apărutul spirit realist al filosofiei Sāṁkhya este combătut prin explicaţia că întreaga *Prakṛti* ar fi pură *Māyā*. Fidelă principiului lui Yājñavalkya, Īśā-Upaniṣad ne sorneaza în cuvintele sale de început „să scufundăm universul în Zeu", iar în versetele 12-14, adaugă la tăgăduirea pluralităţii tăgăduirea devenirii; Muṇḍ. 1,1,3, aşa cum s-a arătat, se interesează de Ātman ca de acela, cu a cărui cunoaştere ar fi cu-

[1] Chānd. 6.4.
[2] Chānd. 6,2.

noscut totul, Māṇḍūkya 7 îl descrie pe Ātman ca „răzând de pe fața pământului întreaga expansiune a lumii, liniștit, ferice, fără de pereche"; târzia Maitr. Up. 6,24 explică și ea propoziția afirmând că orice pluralitate ar fi pură aparență prin strălucita comparație a lui Ātman cu un *alātacakram*, cu o scânteie care, învârtită în cerc, apare ca un cerc de foc. O explicație pe larg a acestei imagini metaforice o furnizează Gauḍapāda în Māṇḍūkya-Kārikā 4,47-52; această lucrare este în întregul ei o elocventă prezentare a ideii de realitate unică a lui Ātman, provenind din cele mai vechi texte upanișadice și ferm menținută de-a lungul tuturor epocilor.

3. Doctrina despre Māyā în forme de reprezentare empirice

Incognoscibilitatea și realitatea unică a lui Ātman

Filosofia lui Yājñavalkya, așa cum o regăsim în Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, se poate rezuma în propoziția: *Ātman este subiectul cunoașterii din noi*. De aici urmează nemijlocit: 1) că Ātman, ca subiect cunoscător, este el însuși și rămâne incognoscibil; 2) că pentru noi nu există și niciodată nu poate exista o realitate în afara lui Ātman (o lume în afara conștiinței noastre). Ambele concluzii sunt recunoscute și exprimate de Yājñavalkya cu claritate; amândouă înseamnă punctul culminant al concepției filosofice a Upaniṣadelor, prima pentru teologie, cea de a doua pentru cosmologie, – iar prin ambele pare că îi este tăiat gânditorului filosof accesul la oricare altă cale.

Iscoditorul spirit omenesc nu se putea opri, însă, aici: în ciuda incognoscibilității lui Ātman, el a continuat să-l trateze pe Ātman (adică pe Zeu) ca pe un obiect al cunoașterii; – în ciuda irealității lumii în afara lui Ātman, el a continuat să se ocupe de lume ca de ceva real. Prin aceasta, în *teologie*

Teologie empirică

apar numeroase moduri figurate de reprezentare a lui Ātman, care, avându-și sorgintea într-o inadmisibilă tragere în jos a acestuia în sfera cunoașterii omenești, ocolesc recunoscuta dogmă fundamentală a incognoscibilității lui Ātman și se reduc mereu

din nou la aceasta; – iar tocmai pe această utilizare a formelor cunoaşterii empirice dincolo de limitele în care acestea sunt justificate se bazează faptul că reprezentările panteiste, cosmogonice şi teiste moştenite se afirmă mai departe în cosmologie chiar după cunoaşterea realităţii unice a lui Ātman prin aceea că ele caută să pună de acord în felurite moduri ataşarea de realitatea lumii exterioare, avându-şi obârşia în predispoziţia naturală empirică a intelectului, cu doctrina fundamentală despre realitatea unică a lui Ātman. Astfel doctrina fundamentală este înveşmântată în formele cunoaşterii empirice care ne sunt înnăscute şi îşi afirmă dreptul, în timp ce dogmele metafizice sunt din ce în ce mai mult năpădite de metodele intelectuale empirice; în acest fel au fost generate o serie de concepţii pe care, potrivit celor spuse deja despre aceasta mai înainte, le vom trece aici în revistă în încheiere ca reformulări ale idealismului originar în teoriile panteismului, cosmogonismului, teismului, ateismului şi deismului.

Cosmologie empirică

1) *Idealismul.* Ātman este singurul real; o dată cu cunoaşterea sa, este cunoscut totul; nu există nici o pluralitate şi nici o devenire; natura caracterizată prin pluralitate şi devenire este o pură iluzie (*māyā*).

2) *Panteismul.* Concepţia fundamentală idealistă, a cărei primordialitate şi vechime este asigurată prin textele referitoare la Yājñavalkya, se leagă cu convingerea întemeiată pe concepţia empirică despre realitatea lumii exterioare în doctrina care ocupă spaţiul cel mai larg în toate Upaniṣadele: lumea este reală şi totuşi Ātman este singurul real, căci întreaga lume este Ātman. Se poate caracteriza această teorie ca fiind panteistă deşi, după origine, ea este foarte diferită de panteismul modern. Panteismul filosofiei moderne s-a dezvoltat din teismul evului mediu ca o consecinţă inevitabilă a acestuia; panteismul Upaniṣadelor îşi are rădăcina în străduinţa de a susţine doctrina despre realitatea unică a lui Ātman împotriva amăgitoarei realităţi a lumii pluraliste. Cu deosebită predilecţie, Upaniṣadele obişnuiesc să-l identifice pe Ātman, ca cel nesfârşit de mic din noi, cu lumea, ca cel nesfârşit de mare din afara noastră.

3) *Cosmogonismul.* Identitatea lui Ātman şi a lumii era şi a rămas o pură afirmaţie. Pentru a o face inteligibilă, trebuia să se mai facă un pas în transferul formelor viziunii empirice în planul metafizic, ceea ce s-a petrecut atunci când, în locul acelei identităţi mereu afirmate dar niciodată percepute, s-a pus raportul de cauzalitate decurgând din experienţă, iar Ātman a fost conceput ca fiind acea cauză care, din sine, a produs lumea ca efect. Devenea astfel posibil să se revină la vechile cosmogonii, iar acestea să fie primenite pe solul doctrinei upanişadice cu care, iniţial, se găseau în contradicţie. După ce Ātman a creat lumea, el intră în aceasta ca suflet. Prin această decizie, doctrina conform căreia Ātman, adică Sinele, sufletul din noi, ar fi identic cu principiul tuturor lucrurilor, era pusă de acord cu doctrina despre o creare a lumii din Ātman.

4) *Teismul.* Doctrina, conform căreia Ātman a creat lumea şi a intrat apoi în ea ca suflet, nu este încă teism. Ea devine acest lucru abia atunci când între Ātman ca demiurg şi Ātmanul care apare în creaţie, adică între sufletul suprem şi cel individual, se face deosebire. Cei doi apar în contrast, mai întâi inobservabil, ca lumină şi umbră[1], apoi mereu mai determinat, până la teismul desăvârşit al Śvetāśvatara-Upanişadei. Pentru această lucrare, este caracteristic faptul că, alături de propriul său teism, rămân mai departe toate acele trepte anterioare ca puncte de vedere neanulate.

5) *Ateismul.* Prin această separare a Zeului de suflet, a fost pusă sub semnul întrebării existenţa Zeului însuşi. Sufletul se situa în opoziţie faţă de el, aşadar exista de sine stătător şi fără acesta; pentru Zeu, mai rămânea numai sarcina de a extinde natura materială ca scenă de desfăşurare a recompensării pentru faptele săvârşite de sufletele de sine stătătoare. Trebuia numai să se transfere în materie însăşi forţele necesare pentru aceasta şi Zeul, în calitate de creator al lumii, devenea de prisos; din vecii vecilor există numai sufletele *(puruşa)* împovărate cu faptele lor, primindu-şi răsplata din naştere în naştere şi materia primordială *(prakṛti)*, care furnizează neîncetat locul de desfăşurare pentru această

[1] Kāṭh. 3,1.

răsplată; aceasta este trecerea de la doctrina Vedānta a Upanișadelor la sistemul Sāṁkhya, a cărui geneză din doctrina upanișadică va fi prezentată mai îndeaproape în capitolul următor.

6) *Deismul.* Atunci când, din considerente de oportunitate, doctrinei ateiste Sāṁkhya îi este ataşată, pur exterior şi fără a fi angrenată în organismul sistemului, doctrina despre un zeu personal, aceasta trece în sistemul Yoga, nu atât teist cât mai curând deist, care va fi tratat ulterior. Acesta se deosebeşte de deismul modern prin faptul că cel din urmă tinde să-l elimine fără pericole pe Dumnezeu (menținut numai nominal în calitate de creator al lumii) din contextul naturii, în vreme ce, la sistemul Yoga, problema este de a introduce din nou într-un sistem, care fusese gândit fără ea, noțiunea de Dumnezeu deja eliminată în Sāṁkhya. Ambele operații revin la acelaşi rezultat; sistemul există prin sine însuşi iar noțiunea de Dumnezeu rămâne să existe alături de el, fără să exercite o altă influență asupra doctrinei acestuia.

X. GENEZA SISTEMULUI SĀMKHYA

1. Scurtă prezentare a doctrinei Sāṁkhya

Sistemul Sāṁkhya, o denaturare a Vedāntei

Originea sistemului Sāṁkhya, revendicându-l ca autor pe absolut miticul *Kapila*, este una din problemele cele mai grele şi mai controversate din domeniul filosofiei indiene. Cercetările noastre de până acum ne vor da posibilitatea de a ajunge la punctul de vedere corect în această chestiune. Se va arăta că doctrina Sāṁkhya a crescut cu toate părţile sale alcătuitoare din Vedānta Upaniṣadelor şi că nu este nimic altceva decât o ducere la extrem a tendinţelor realiste, a căror apariţie şi treptată consolidare am urmărit-o deja în interiorul doctrinei upaniṣadice însăşi în transformarea panteistă, cosmogonistă şi teistă a concepţiei fundamentale originare, idealiste. Prezentăm din capul locului o vedere generală asupra principalelor puncte ale doctrinei Sāṁkhya de mai târziu, căci ea este indispensabilă pentru înţelegerea celor ce urmează.

Punctele principale ale doctrinei Sāṁkhya: dualismul

Concepţie fundamentală şi ultimă premisă a sistemului este dualismul *Prakṛti* (natură) şi *Puruṣa* (spirit). Două entităţi complet diferite există alături şi una într-alta de o eternitate, fără a se fi făcut măcar o încercare de a le deduce dintr-o unitate superioară sau a le explica prin aceasta.

1) *Puruṣa*, subiectul cunoaşterii, prezent încă de la origine într-o pluralitate, aşa cum este el detaşat de orice lucru obiectiv şi se situează în opoziţie faţă de acesta ca un altul,

2) *Prakṛti (Pradhānam)*, care cuprinde tot ce nu este Puruṣa sau subiect, aşadar tot ce are numai o existenţă oarecum obiectivă, fie ea încă nedezvoltată *(avyaktam*, natura naturans) sau deja dezvoltată *(vyaktam*, natura naturata).

Suferinţele existenţei

Ambii, Puruṣa şi Prakṛti, subiect şi obiect, sunt angrenaţi de o eternitate unul în ce-

lălalt sau, mai curând, par să fie aşa, iar pe această aparentă angrenare se bazează suferinţele existenţei, a căror eliminare sistemul Sāṁkhya şi-o propune ca scop propriu-zis al său.

Suspendarea acestora prin viveka

Acest scop este atins îndată ce Puruṣa recunoaşte *completa sa deosebire (viveka)* de Prakṛti existentă de fapt dintotdeauna, dar de care el nu era conştient; căci după ce a intervenit această cunoaştere, toate suferinţele lumii nu mai sunt suferinţele sale; ele nu mai sunt însă nici ale lui Prakṛti, întrucât toată suferinţa ei, îndată ce nu „se mai oglindeşte" în Puruṣa sau „nu mai este iluminată de acesta", nu mai este resimţită, prin urmare nu mai este suferinţă. În această desfacere a legăturii dintre Puruṣa şi Prakṛti, existentă dintotdeauna doar aparent, rezidă *eliberarea* care, pentru Puruṣa, constă numai din faptul că el nu mai iluminează durerile lui Prakṛti, iar pentru Prakṛti dimpotrivă, din aceea că durerile ei nu mai sunt iluminate, prin urmare nu mai sunt resimţite şi aşadar încetează de a mai fi dureri. Eliberarea este astfel un eveniment care nu i se întâmplă lui Puruṣa (lui nu i se întâmplă nimic), ci lui Prakṛti; de aici explicaţia la prima vedere uimitoare că „nu Puruṣa, ci doar Prakṛti ar fi legată, ar hoinări şi ar fi eliberată"[1].

Procesul eliberării, unul individual

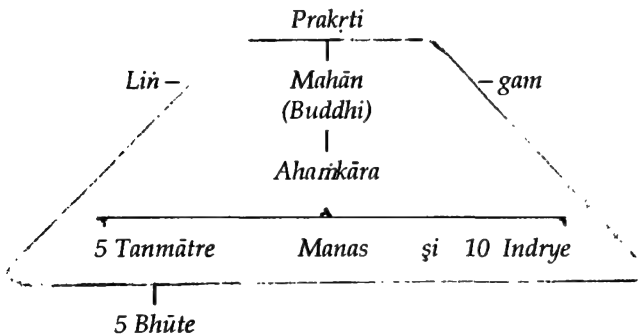
Trebuie să ne gândim la acest proces de eliberare ca la unul individual. Există dintotdeauna o mulţime de Puruşi. Dintre aceştia, unii ajung la cunoaştere, alţii nu; Prakṛti care este legată cu unii ajunge la eliberare; cea legată cu ceilalţi nu reuşeşte să o facă. De aici decurge că şi pentru Prakṛti procesul de eliberare nu este unul cosmic, ci unul psihic, individual. Multitudinea de Puruşi atrage după sine o multitudine, dacă nu de Prakṛti, măcar de acel element din ea care intră în activitate. Îndărătul acelor Prakṛti individualizate ca *Liṅgam* stă Prakṛti generală, cosmică, fără ca de ea să fie vorba mai departe. În orice caz, întregul proces, pe care îl avem de descris acum, trebuie gândit ca unul care se repetă pentru fiecare Puruṣa particular, aşadar ca unul psihic, individual.

---

[1] Sāṁkhya-kārikā 62.

Prakṛti, pentru a produce în Puruṣa cunoaşterea deosebirii sale şi prin aceasta dezlegarea de el, se desfăşoară iar şi iar înaintea ochilor lui Puruṣa. Deoarece Puruṣa este individual, desfăşurarea lui Prakṛti, ce nu mai are loc pentru Puruşii eliberaţi, dar se repetă necontenit pentru cei neeliberaţi, până la eliberare, trebuie să fie concepută şi ea ca una individuală. Ea constă din faptul că, din Prakṛti, apare *Mahān (Buddhi,* „marele", „conştiinţa"), din acesta *Ahaṁkāra* („făcătorul eului"), din acesta, pe de o parte, *Manas* şi cele zece *Indriye* (organele cunoaşterii şi organele acţiunii), pe de altă parte, cele cinci *Tanmātre* (materii pure), în sfârşit, din acestea, cele cinci *Bhūte* (elemente). Următoarea schemă poate servi spre orientare:

Autodesfăşurarea lui Prakṛti



Primele 18 emanaţii ale lui Prakṛti, *Mahān, Ahaṁkāra, Indriyele* şi *Tanmātrele,* formează trupul subtil, care înfăşoară sufletul şi-l însoţeşte în toate hoinărelile sale. El se cheamă *Liṅgam,* deoarece el este „semnul distinctiv" după care se deosebesc diverşii Puruşi care în sine sunt în totalitate pure subiecte ale cunoaşterii şi nimic altceva, încât ar fi perfect identici şi de nedeosebit, dacă nu ar avea cu toţii câte un Liṅgam (caracter empiric) special, acestea fiind deosebite între ele. De fapt, toate aceste Liṅga se trag din unica Prakṛti, însă aceasta constă din cele trei *Guṇe*[1], *Sattva* (cel uşor. luminos, intelectual), *Rajas* (cel mobil, activ, pasionat) şi *Tamas* (cel greoi,

Liṅgam

Cele trei guṇe

[1] De tradus cel mai bine ca „factori"; cf. *guṇayati* „a multiplica".

obscur, inhibant), iar pe amestecul diferit al acestor trei guṇe se bazează deosebirea originară a Liṅgamelor. Raportul de amestec al celor trei Guṇe în Liṅgam pare să fie variabil, fapt prin care se produc cele cincizeci de *Bhāve* sau stări ale lui Liṅgam.

Cursul vieții

Fiecare viață este o nouă autodesfășurare a lui Prakṛti în fața respectivului Puruṣa prin mijlocirea unui Liṅgam. Din Tanmātrele conținute în Liṅgam apar (pentru fiecare existență individuală, la fiecare autodesfășurare, așa cum trebuie să presupunem) *Bhūtele* sau elementele grosiere (eter, vânt, foc, apă, pământ). De aici urmează 1) că fiecare Puruṣa, deoarece are propriul său Liṅgam, posedă și propria sa lume grosier-materială, provenind din el și 2) pentru un Puruṣa în stare de eliberare nu există nici o lume grosier-materială, astfel încât și sistemul Sāṁkhya este idealist în fond, oricât de mult ar combate interpreții săi idealismul buddhiștilor.

Sistemul Sāṁkya, în fond, idealist

Firește, îndărătul desfășurărilor individuale ale lui Prakṛti ca *Mahān*, *Ahaṁkāra*, *Manas* ș.a.m.d. trebuie să stea o desfășurare corespunzătoare, generală a unui *Mahān*, *Ahaṁkāra*, *Manas* șamd. cosmic; totuși, această idee apare numai cu totul în treacăt, nu joacă nici un rol și pare o concesie făcută realismului prin extorcare. În realitate, nu se vede la ce servește ea, căci fiecare Liṅgam produce din sine, în fiecare existență, cele cinci elemente grosiere, iar prin acestea, lumea exterioară materială.

Intenția originară

Intenția originară a sistemului pare să fi fost o alta. Intrarea lui *Ahaṁkāra* sau „făcătorul eului" în seria dezvoltării arată și este numai atunci inteligibilă când în el se situează trecerea de la evoluția general-cosmică la una psihică. Cosmică este fără îndoială *Prakṛti* cea comună tuturor, cosmic de asemenea pare să fie *Buddhi*, după cum dă de înțeles numele său *Mahān* „marele", ca intelect ce apare din inconștient ca purtător al lumii fenomenale[1], numai că o ramificație psihică a acestuia ca Buddhi individual este preluată în Liṅgam; nucleul lui Liṅgam este

[1] *Hiraṇyagarbha* al Vedāntei, mai sus cap. VI, 5, pag. 146 și urm.

atunci *Ahaṁkāra*, ca principiu al individuației, din care apar în continuare, pe de o parte, intelectul individual *(Manas* și *Indriyele)*, pe de altă parte, *Tanmātrele*, iar din acestea elementele grosiere, din nou pentru fiecare individ. În sfârșit, când interpreții justifică secvența *Buddhi, Ahaṁkāra, Manas* cu argumentul că *Manas* ar forma reprezentările pe care *Ahaṃkāra* și le însușește individual iar *Buddhi* le-ar pecetlui ca decizii *(adhyavasāya)*, de aici ar decurge o dependență a lui *Buddhi* de *Ahaṃkāra* și de *Manas*, încât ar fi de așteptat exact secvența genealogică inversă.

Cu cât se caută să se pătrundă mai adânc în acest sistem, cu atât mai mult se găsesc în el elemente filosofic necomestibile, neinteligibile. Întregul devine inteligibil abia când îl considerăm ca rezultat final și de contopire a eterogenelor serii de reprezentări moștenite din vechime și a căror origine dorîm să o demonstrăm acum în detaliu.

2. Geneza dualismului

Dualismul este o maladie a filosofiei

Așa cum, popular spus, nu poate exista decât un Dumnezeu iar nu mai mulți, tot așa, stă în natura unui principiu filosofic de a fi o unitate, din care este derivată multiplicitatea fenomenelor lumii. De aceea, punctul de vedere natural pentru filosofie este monismul iar dualismul, de câte ori a apărut el în istoria filosofiei, a fost întotdeauna urmarea unor grave perturbări premergătoare și oarecum un simptom al îmbolnăvirii spiritului filosofic, așa cum dualismul lui Empedocle, Anaxagora și Democrit a fost pricinuit de conflictul aparent ireconciliabil dintre doctrinele lui Parmenide și Heraclit, iar dualismul lui Descartes își avea temeiul ultim în separarea împotriva naturii a reprezentărilor abstracte și a celor intuitive *(cogitatio* și *extensio)*, începând deja la Platon și Aristotel. În mod similar, nici dualismul doctrinei Sāṁkhya ca atare nu poate fi concepția originară despre natură[1] - el este de

[1] Căci, cum ar ajunge două principii diferite până în rădăcini, ca Puruṣa și Prakṛti, să se găsească și să se prindă în spațiul infinit și în timpul nesfâr-

conceput mai curând ca urmare a unei autodezagregări a doctrinei upanișadice, așa cum vrem să demonstrăm acum.

Monismul originar

În forma sa panteistă, ideea upanișadică spunea, așa cum s-a arătat mai sus, că Brahman a creat lumea și a intrat apoi în ea ca suflet[1]. Sufletul individual nu este ceva diferit de Brahman, ci întru totul Brahman însuși. Individualitatea ca și pluralitatea sufletelor este o pură aparență. Însă, această aparență devine tot mai mult realitate, în măsura în care modalitatea de cunoaștere empirică ajunge să fie prețuită: panteismul devine teism, conform căruia sufletului suprem, cel individual îi apare ca o realitate proprie, iar urmarea este *pluralitatea sufletelor individuale*, - prima dogmă, prin care Sāṁkhya se deosebește de Vedānta, iar prin aceasta, cea dintâi absurditate a acestui mod de a vedea lumea. Căci sufletul rămâne ca și mai înainte, așa cum predicase deja Yājñavalkya, *subiectul cunoașterii*. O pluralitate de subiecte ale cunoașterii! Ce minte filosofică suportă această idee? Subiectul cunoașterii este în mine *(aham brahma asmi)* și nicăieri altundeva, căci totul din afara mea este obiect și tocmai de aceea nu subiect.

Multitudinea sufletelor

Atrofierea sufletului suprem

O urmare secundară a teismului este ateismul. Bifurcarea lui Ātman în suflet individual și suprem trebuia să ducă la atrofierea uneia din ramuri - a sufletului suprem - căci, în realitate, el crease forța sa vitală numai din Ātmanul prezent în mine - prezent singur. După ce Ātman s-a despărțit de sufletul suprem, acesta din urmă era greu de menținut. Era nevoie numai ca forțele creatoare (Guṇele, *Sattva, Rajas* și *Tamas)* să se mute în materia însăși și Zeul devenea de prisos. Zadarnic protestează Śvet. Up. împotriva tendinței realiste care se propagă, zadarnic ne asigură ea că forța în sine a Zeului este cea care se învăluie în propriile Guṇe (1,3), că firele țesăturii Pradhāna provin numai de la Zeu (6,10), ba chiar că întreaga Prakṛti este numai o iluzie produsă de Zeu[2]

șit, ce hazard nemaiauzit a făcut ca acestea să se potrivească așa de bine între ele, încât s-au putut asocia la dezvoltarea unei lumi?.

[1] *tat sṛṣṭvā, iad eva anuprāviśat*, Taitt. 2,6.

[2] *māyāṁ tu prakṛtiṁ vidyād, māyinaṁ tu maheśvaram.*

(4,10). – După ce Zeul nu a mai fost atestat prin Ātmanul meu, el nu mai era nicidecum suficient de atestat încât să nu fie aruncat peste bord de realismul lipsit de scrupule al adepților doctrinei Sāṁkhya, fapt prin care vechea trinitate (Zeu, lume, suflet), care în realitate era o unitate[1], a devenit dualitatea lui *Prakṛti* şi *Puruṣa,* despre care acum nu se mai ştia să se spună de unde au venit şi cum de au putut să se potrivească între ele atât de bine încât, încât orbul cel puternic şi ologul văzător[2] s-au putut asocia pentru un țel comun.

3. Geneza seriei evoluției

Puruṣa, Prakṛti, şi *Mahān*

Deja, în cosmogoniile Ṛgvedei, în vârful dezvoltării lumii, obişnuieşte să apară o trinitate de principii, în măsura în care 1) ființa primordială lasă să iasă din sine 2) materia primordială iar în aceasta 3) se iveşte ea însăşi ca prim născut al creației[3]. Această secvență devenind din ce în ce mai tipică a celor trei principii superioare este temeiul ultim pentru cele trei principii superioare Sāṁkhya: 1) *Puruṣa,* 2) *Prakṛti,* 3) *Mahān (Buddhi),* numai că Puruṣa, ca urmare a bifurcării sale în suflet suprem şi individual şi a debilizării condiționate prin aceasta a celui dintâi (a ființei primordiale), continuă încă să existe doar în derivativele sale, sufletele individuale, care, ca atare, nu mai sunt principiu superior ci, aşa cum s-a arătat în secțiunea precedentă, apar coordonate cu Prakṛti. O primă prefigurare a acestei concepții se poate găsi în Bṛh. 1,4,6, când se spune acolo: „această întreagă lume este numai aceasta: hrană şi mâncători de hrană"; în orice caz, aceste cuvinte se referă la Prakṛti şi la Puruṣa în cea mai veche prezentare cunoscută nouă a filosofiei Sāṁkhya, Maitr. 6,10, o secțiune care, prin confruntarea nemijlocită a lui Prakṛti cu Puruṣa, vine în contradicție nu numai cu doctrîna upaniṣa-

[1] Śvet. 1,7. 12 etc.

[2] Sāṁkhya-kārikā 21.

[3] *Hiraṇyagarbha, Brahmán,* mai sus pag. 135 urm. şi I,1, pag. 143 urm. 153.

dică, chiar şi acolo unde ea este deja înclinată spre sāṃkhyism, ci şi cu celelalte texte din Maitr. Up.[1]

Mahān (Buddhi)

Prin această origine a celor trei noţiuni superioare ale filosofiei Sāṁkhya se explică şi fenomenul, de neînţeles altfel, că ceea ce ţine de intelect, după ce fusese atribuit lui *Puruṣa* (subiectului cunoaşterii) şi părea, prin aceasta, expediat, apare totuşi din nou pe latura obiectivă ca *Buddhi* sau *Mahān*, adică „marele"; această din urmă expresie apare (pe cât vedem noi) în toate pasajele, în care genul este determinabil ca masculin (majoritatea în compuşi ca *mahad-ādi, mahat-tattvam* „esenţa marelui") şi se iveşte pe neaşteptate la suprafaţă în Upaniṣade; astfel poate deja în citatul în versuri Kauṣ. 1,7 ca *ṛṣir brahmamayo mahān;* apoi ca *mahān ātmā*[2], ca *agryaḥ puruṣo mahān*[3], în care caz acesta este de conceput ca „prim născutul, marele Puruṣa" şi de identificat prin aceasta cu *Hiraṇyagarbha* 3,4. 4,12, cu *ṛṣiḥ kapilaḥ, agre prasūtaḥ* 5,2, cu *jñaḥ sarvagaḥ* 6, 17, cu *Brahmán,* căruia i-a transmis fiinţa primordială Vedele 6,18 şi din care a izvorât ştiinţa străveche 4,18.

Aşa cum o arată comparaţia acestor pasaje, *Hiraṇyagarbha,* prim născutul din apele primordiale deja în Ṛgv. 10,121, principiul intelectual al lumii, intelectul ca purtător al lumii fenomenelor, este cel care, la Sāṁkhya, după lepădarea formei mitologice, apare din Prakṛti ca *Mahān,* ca *Buddhi* cosmic. La rândul său, acesta generează din sine pe *Ahaṁkāra* ca principiu al individuaţiei, de care depind organele *individuale* ale cunoaşterii (*Manas* şi *Indriyele)* şi *obiectele* lor *(Tanmātrele, Bhūtele).* Prin pătrunderea în Liṅgam (organismul psihic), Mahān, Buddhi dobândeşte şi el apoi, alături de semnificaţia originară, cosmică, una psihică, în calitate de organ al deciziei *(adhyavasāya).*

Treptetele intrării în Brahman

Fundamentul întregii construcţii a acestei serii de trepte pare să-l constituie ideea că apariţia din fiinţa primordială ia numai şi numai acest drum ocolit, ca şi întoarcerea în aceasta. Acum,

---

[1] De ex. 5,2 şi 6,11-13.

[2] Kāṭh. 3,10. 13 şi 6,7.

[3] Śvet. 3,19.

Upaniṣadele susţin o întreită întoarcere în Brahman: 1) în somn, 2) prin moarte, 3) prin Yoga, iar în descrierea acestei triple intrări în Brahman ies apoi la iveală când şi când toate principiile care, în schema de evoluţie a adepţilor sistemului Sāṁkhya, sunt unite într-un întreg. Dorim să demonstrăm acest lucru prin câteva pasaje principale.

În somnul profund

1) *În somnul profund*, care este o intrare în Brahman, după Chānd. 4,3,3 vorbirea, ochiul, urechea şi manas intră în Prāṇa; iar după Praśna 4, în somnul cu vise, indriyele intră în manas care, împreună cu acestea, intră în tejas în timpul somnului profund; în cele ce urmează (4,7), se descrie cum cele cinci bhūte şi cele cinci tanmātre precum şi cele cinci simţuri ale cunoaşterii şi cele cinci simţuri ale acţiunii, mai departe manas, buddhi, ahaṁkāra, cittam, tejas, prāṇa şi funcţiile ce le revin intră în Ātman; deşi nu se spune explicit că intrarea succesivă ar corespunde secvenţei enumerate de jos în sus, acest lucru este însă pe deplin admisibil prin analogie cu alte pasaje.

Când survine moartea

2) *În momentul morţii*, după Chānd. 6,8,6 (6, 15,2), vorbirea intră în manas, manas în prāṇa, prāṇa în tejas, tejas în zeitatea supremă. Aşa cum prin vorbire trebuie să se înţeleagă aici toate Indriyele, tot aşa par să fie înţelese prin tejas toate trei elementele primordiale (*tejas, āpas, annam*, din care, chiar după Chānd. 6,5,4, constau vorbirea, prāṇa şi manas), care, aşa cum vom vedea ulterior, au continuat să se dezvolte în Prakṛti cu cele trei Guṇe ale sale.

Prin Yoga

3) Prin *Yoga*, după Kāth. 3,10-13[1], obiectele simţurilor şi simţurile pot fi absorbite în manas, acesta în *buddhi* (= *jñāna' ātmā = sattva*), aceasta în *mahān ātmā*, acesta în sfârşit în *avyaktam* (= *śānta' ātmā*), prin care *Puruṣa* devine izolat de toate acestea şi părtaş la eliberare. După situaţia prezentată aici, pentru întoarcerea în principiul primordial în momentul morţii, prin Yoga şi în timpul somnului profund, am obţine următoarele ordonări ale treptelor (succesiunea din Praśna 4 este problematică):

---

[1] Concordând în esenţă cu 6,7-11.

În momentul morţii (Chānd. 6,8,6):	**Prin Yoga (Kāth. 3,10-13. 6,7-11)**	**În timpul somnului profund (Praśna 4,7):**
parā devatā	*puruṣa*	*ātman*
tejas (āpas, annam)	*avyaktam (śānta' ātman)*	*prāṇa* *tejas*
prāṇa	*mahān ātmā* *buddhi*	*cittam* *ahaṁkāra* *buddhi*
manas *vāc* ş.a.m.d.	*manas* *arthāḥ* şi *indriyaṇi*	*manas* *tanmātra, bhuta, indriya*

Cu aceste trepte ale involuţiei (având loc o dată cu moartea, în somnul profund şi în Yoga) în fiinţa primordială, să se compare treptele evoluţiei lucrurilor din fiinţa primordială, aşa cum apar ele mai întâi (încă nedecantate şi cu câteva puncte îndoielnice) în Muṇḍ. 1,1,8-9. 2,1,2-3, iar în formă decantată în Sāṁkhya de mai târziu (mai întâi chiar în Maitr. 6,10):

Muṇḍ. 1,1,8-9	**Muṇḍ.2,1,2-3**	**Sāṁkhya de mai târziu**
yaḥ sarvajñaḥ, sarvavid *annam (=avyākṛtam,* Śaṅk.)	*puruṣa* *akṣaram*	*prakṛti* *puruṣa*
prāṇa (=Hiraṇyagarbha, Śaṅk.)	*prāṇa*	*mahān,* *ahaṁkāra*
manas	*manas* şi organele de simţ	*tanmātra, manas* şi *indriyele*
satyam, lokāḥ, karmāṇi	elementele	*bhūtele*

Comparaţia din această schemă face să apară foarte probabil ca motivul propriu-zis pentru treptele de evoluţie ale doctrinei Sāṁkhya, alături de triada principiilor superioare (fiinţa primordială, materia primordială, *Hiraṇyagarbha,* care devin *Puruṣa, Prakṛti, Mahān)* preluată din Ṛgveda, să fie

secvența de trepte predicată în Upanișade a intrării în Brahman în timpul somnului profund, o dată cu moartea și prin Yoga; iar prin situația prezentată aici, devine inteligibil că, atunci când adepții filosofiei Sāṁkhya ulterioare caută să justifice secvența lor de trepte prin procesul psihologic al cunoașterii, acest lucru se poate produce numai într-un mod artificial și filosofic nesatisfăcător.

4. Geneza doctrinei despre Guṇa

Cele trei guṇe

Partea componentă cea mai caracteristică a sistemului Sāṁkhya este doctrina despre cele trei *Guṇe*, care se bazează pe ideea că cele trei forțe active în organismul psihic, *Sattva, Rajas* și *Tamas* (care se apropie de diferențierea modernă între *sensibilitate, iritabilitate* și *reproducție*) sunt prezente deja în Prakṛti și formează întreaga esență a acesteia[1]. Oricât de nouă apare această doctrină la cea dintâi intrare a ei în scenă în Śvetāśvatara-Upaniṣad[2], ea se bazează totuși pe premise mai vechi. Pornim la aceasta de la versetul Śvet. 4,5[3]:

O singură capră, roșie și albă și negricioasă,
Naște mulți pui, de aceeași conformație cu ea;
O gonește în călduri un țap, să se împerecheze,
Un alt țap, după ce s-a bucurat de ea, o părăsește.

Relația cu guṇele

Că acest verset exprimă ideea fundamentală a doctrinei Sāṁkhya nu suferă nici o îndoială. Comportamentul diferit al numeroșilor *Puruși* față de unica *Prakṛti* nu poate fi ilustrat nicidecum mai nimerit decât prin

---

[1] Prakṛti este în fond numai *potențialitatea* (de aceea *avyaktam*), adică, chintesența celor trei factori (*guṇa* format după *dviguṇa, triguṇa* ș.a.m.d., cf. *guṇayati*, a înmulți), care se vâră în tot ce există și din ale căror felurite infiltrări (*anyonya-abhibhava-āśraya-janana-mithuna*) constau toate *organismele psihice* (*liṅga*) și, ca pură folie a acestora, natura materială (*bhūta*). Orice ființează este deci un produs din *sattva* (bucurie, *φιλία*), *rajas* (durere, *νεῖκος*) și *tamas* (indiferență, apatie).

[2] 1,3. 4,5. 5,7. 6,3-4. 6,11. 6,16.

[3] = Mahānār. 10,5.

comportamentul diferit al numeroşilor ţapi faţă de o singură capră. În aceste circumstanţe, este inevitabil să se facă legătura între caracterizarea caprei ca „roşie, albă şi neagră" *(lohita-śukla-kṛṣṇa,* după modul de citire al lui Śaṅkara) şi cele trei Guṇe, din care este alcătuită Prakṛti. În acelaşi timp însă, *aceste trei expresii se referă, atât prin numele lor, cât şi* prin secvenţa acestora care, după doctrina Sāṁkhya, ar trebui să fie o alta, la Chānd. 6,4, unde totul în lume se dovedeşte a consta din cele trei elemente (apărând din unicul Existent), dogoare, apă şi hrană: în toate lucrurile (ca exemple servesc focul, soarele, luna şi fulgerul), roşul *(lohita)* este dogoare, albul *(śukla)* apă, negrul *(kṛṣṇa)* hrană. Revenirea acestor expresii şi în aceeaşi ordine în versetul Švet. 4,5 dovedeşte că acesta este raportat fără îndoială pe drept de Bādarāyaṇa şi Śaṅkara[1] la Chānd. 6,4.

La fel trebuie să-i dăm însă dreptate adversarului lui Śaṅkara, care pune în legătură versetul cu următoarele cuvinte din doctrina Sāṁkhya: „În acest verset, prin cuvintele „roşu şi alb şi negru" trebuie să se înţeleagă *Rajas, Sattva* şi *Tamas.* Roşul este *Rajas* (pasiune), căci conform naturii sale înroşeşte (emoţionează, *rañjayati):* albul este *Sattva* (esenţă, calitate), căci conform naturii sale, luminează; negrul este *Tamas* (obscuritate), căci conform naturii sale, întunecă. Starea de echilibru a acestor Guṇe este cea care, după natura părţilor care o constituie, apare desemnată ca „roşu şi alb şi negru". Iar deoarece aceasta este cea originară, ea se numeşte *ajā* (capra, de asemenea: cea nenăscută), când adepţii sistemului Sāṁkhya spun despre ea: «în vreme ce creează, natura primordială este necreată»[2]....Acea materie primordială naşte aşadar numeroase progenituri împovărate de cele trei Guṇe; şi tocmai de aceasta se spune că un Nenăscut (sau ţap, *aja),* adică un Puruṣa „în călduri" ar nutri faţă de ea afecţiune, devotament (ar goni după ea ca să se împerecheze) atunci când, ca urmare a ignoranţei, o consideră pe aceasta ca pe propriul său Sine şi în mod corespunzător, din neputinţa de a discrimina, s-ar socoti pe el însuşi drept purtătorul

[1] Sūtra 1,4,8-10.
[2] Sāṁkhya-k. 3.

plăcerii, neplăcerii şi al amăgirii [care alcătuiesc esenţa lui *Sattva, Rajas* şi *Tamas*] şi rămâne prin aceasta captiv al transmigraţiei sufletelor, - în vreme ce un alt „Nenăscut", adică un Puruşa care a obţinut acea cunoaştere a deosebirii şi nu mai depinde de ea, «o părăseşte pe ea», anume pe materia primordială, «după ce s-a bucurat de ea», a cărei savurare a ajuns la capăt: pe aceasta, aşadar, el o părăseşte, adică este eliberat de ea".

Cele trei materii prime devin purtătoarele celor trei forţe fundamentale

În această controversă, ambele părţi au dreptate: vedântinul, în măsura în care versetul se referă fără îndoială la Chând. 6,4 şi sāṁkhyistul, în măsura în care cele trei materii prime care, după Chând. 6,2, apar din „Unul fără de pereche" şi din care totul în lume este generat prîn amestec, au fost remodelate psihologic în cele trei Guṇe, care sunt de asemenea *materii prime*, numai că fiecăreia dintre aceste trei materii prime i-a devenit purtătoare şi expresie una din cele trei forţe psihice fundamentale care stăpânesc înlăuntrul nostru.

Deoarece cuvântul *Guṇa* (factor) s-ar potrivi atât materiilor prime cât şi forţelor fundamentale (el semnifică numai că tot ce coboară din fiinţa primordială este „triplu", *triguṇam)* şi deoarece în toate pasajele din Śvet. Up. în care acesta apare mai întâi[1], el poate fi foarte bine înţeles ca materie primă în sensul din Chând. 6,2 şi al versetului legat de acesta Śvet. 4,5, nimic nu ar împiedica să se admită că acea remodelare a celor trei materii prime în trei forţe fundamentale - sau mai degrabă acea concepere a fiecăreia dintre cele trei materii prime ca purtătoare a unei forţe fundamentale determinate - a continuat să se dezvolte în conexiune directă cu versetul de mai sus Śvet. 4,5. Aceasta s-a ratificat cu şi prin introducerea numelor *Sattva, Rajas* şi *Tamas*, care nu sunt demonstrabile în sensul pus aici sub semnul întrebării mai înainte de Maitr. 3,5. 5,2 ş.a.m.d.[2]

---

[1] 1,3. 4,5. 5,7. 6,3-4. 6,11. 6,16.

[2] Legat de Atharvav. 10, 8, 43, cf. mai sus I,1, pag. 324.

5. Geneza doctrinei despre mântuire

Doctrina despre mântuire a Vedantei

Vedānta şi Sāṁkhya proclamă ambele drept concepţie fundamentală a lor propoziţia: Prin cunoaştere se realizează eliberarea. Această propoziţie corespunde integral premiselor doctrinei Vedānta, nu însă celor ale sistemului Sāṁkhya.

Doctrina despre mântuire a Sāṁkyam

După doctrina upanişadică, Ātman este singurul real; lumea pluralistă este o iluzie; privirea pătrunde prin această iluzie cu ajutorul cunoaşterii deşteptătoare iar în aceasta constă eliberarea. Aici totul concordă pe deplin.

Altfel stau lucrurile în Sāṁkhya. Aici, materia este o realitate la fel de bine ca şi sufletul, prin urmare nu poate fi recunoscută de acesta, ca în Vedānta, drept o iluzie. Iluzia, care trebuie să fie străpunsă cu privirea, rezidă aici numai în legătura dintre Prakṛti şi Puruṣa. Însă această idee, filosofic, nu este realizabilă. Căci o legătură sau există în realitate, sau nu există. Dacă ea este reală, orice amplificare a cunoaşterii nu poate duce la o desfacere a legăturii, ci cel mult la o conştiinţă clară a legăturii, prin care însă aceasta nu este încă desfăcută. Sabia cunoaşterii poate prea bine tăia negura unei iluzii, nu însă o legătură existentă în realitate. Dacă, dimpotrivă, legătura între cele două entităţi reale, Puruṣa şi Prakṛti, nu este reală, atunci ea nu există chiar deloc: atunci nu este adevărat că Puruṣa o „ilumineză" pe Prakṛti, nu este adevărat că Prakṛti „se oglindeşte" în Puruṣa, iar această transluminare sau oglindire nu poate fi folosită pentru a explica fenomenul suferinţei, căci ea nici măcar nu există.

Pesimismul Upanişadelor

Pentru caracterul secundar al teoriei mântuirii în sistemul Sāṁkhya depune mărturie şi pesimismul ce domină în ea. Şi vechile Upanişade menţionează ocazional natura dureroasă a existenţei[1], tot după acestea, o dată cu iluzia existenţei empirice,

[1] *ato 'nyad ārtam*, Bṛh. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23.

dispare şi posibilitatea suferinţei implicate în ea[1], însă acesta este totuşi doar un rezultat secundar, accentul principal cade pe eliberarea de înnăscuta *avidyā* prin cunoaşterea lui Ātman. Altfel stau lucrurile în cele ce urmează. Din ce în ce mai mult, concepţia pesimistă trece în prim plan; ea ocupă deja un spaţiu larg în Kāth. 1, unul şi mai larg încă în declamaţiile lui Bṛhadratha, Maitr. l. Acest curent îşi atinge punctul culminant în sistemul Sāṁkhya, pentru care întreaga filosofie este numai o cercetare în căutarea cauzei respingerii întreitei dureri[2]. Un asemenea punct de vedere, pretutindeni unde apare el în filosofie, este un *simptom de oboseală*. Iniţial, filosofia îşi trage rădăcinile din imboldul pur spre cunoaştere şi nu cunoaşte nici un alt scop decât cercetarea adevărului. Abia după ce acest imbold şi-a pierdut din intensitate, filosofia ajunge un pur mijloc pentru atingerea scopului, un *remedium* al suferinţei existenţei: aşa s-au petrecut lucrurile în Grecia, în şcolile postaristotelice; şi la fel în India, în sistemul Sāṁkhya şi în buddhism.

Amplificarea pesimismului

Filosofia ca remedium, *un simtom al obosirii*

[1] *tarati śokam ātmavid,* Chānd. 7,1,3.

[2] Sāṁkhya-kārikā 1.

PARTEA A TREIA A SISTEMULUI UPANIȘADELOR: PSIHOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE SUFLET

XI. SUFLETUL SUPREM ŞI SUFLETUL INDIVIDUAL

1. Punctul de vedere al Vedāntei târzii

Suflet suprem și individual

Vedānta lui Śaṅkara şi a şcolii sale deosebeşte de sufletul suprem *(paramātman)* o multitudine de suflete individuale *(jīva ātman, śārīra ātman)*. Primul este atotştiutor, atotputernic, omniprezent, ultimele sunt limitate ca ştiință, putere şi extensiune spațială. Cel dintâi nici nu făptuieşte, nici nu savurează plăcerile, astfel încât este eliberat dintotdeauna, cele din urmă acționează şi gustă iar prin aceasta sunt antrenate în cursul eternei pribegii a Sāṁsārei şi au nevoie de eliberare.

Totuşi, Ātmanii individuali nu sunt propriu-zis deosebiți de Ātmanul suprem. Fiecare dintre aceştia este pe deplin şi intru totul Ātmanul suprem însuşi, aşa cum el, cu adevărata-i esență învăluită în *upādhi* (manas, indriye ş.a.m.d.), îşi ia o înfățişare. Aceste upādhi nu-i pot modifica adevărata esență nici măcar atât de puțin cât este alterată puritatea cristalului de stâncă prin culoarea roşie cu care acesta este vopsit pe dinafară. Mai curând numai *avidyā*, ignoranța, este aceea care îl împovărează pe Ātmanul suprem cu upādhi-

uri şi se uită la el prin aceasta ca la un ātman individual. Aşadar, întregul suflet individual nu are ca atare nici o realitate şi, totuşi, sistemul nu poate evita de a-l considera ca pe o realitate şi a trata în amănunt despre organele sale, stările sale, transmigraţia şi eliberarea sa finală. Această contradicţie internă a sistemului indică, la fel ca şi desemnarea celor două entităţi diferite şi care nu sunt totuşi diferite printr-un singur cuvânt *Ātman*, că întreaga teorie despre un suflet dublu, unul suprem şi unul individual, este de origine secundară. Geneza sa o avem de urmărit acum în Upanişade.

2. La origine, numai un suflet

Idealismul cunoaşte numai un suflet

Cele mai vechi texte upanişadice nu cunosc două suflete, ci numai unul. „Sufletul tău este acela, care este lăuntric în toate"[1]. Cel care, locuind în pământ, apă, foc, aer, vânt, cer, soare ş.a.m.d., este diferit de acestea, al cărui trup sunt ele, cel care îi conduce pe toţi din interior, „acela este sufletul tău, cârmuitorul lăuntric, nemuritorul. El vede fără a fi văzut, aude fără a fi auzit, înţelege fără a fi înţeles, cunoaşte fără a fi cunoscut. Nu se află în afară de el unul care să vadă, să audă, să înţeleagă, să cunoască"[2]. Acest Ātman unic este subiectul cunoaşterii din noi, care ca atare poartă întreaga lume a reprezentării, în care el este totul şi în afara căruia nu este nimic şi cu a cărui cunoaştere, de aceea, totul este cunoscut[3]. Acesta este punctul de vedere al idealismului pur, care neagă o lume pluralistă şi tot ce ar fi în afara subiectului cunoscător. El devine panteism atunci când tolerează o existenţă relativă a lumii, identifică însă această întreagă lume cu Ātman, subiectul cunoaşterii. O asemenea egalitate, oricât de des ar fi ea repetată, este însă şi rămâne foarte opacă, iar pentru a o aduce mai aproape de înţelegerea empiri-

Tot aşa panteismul şi cosmogonismul

[1] Bṛh. 3,4,1. 3,5,1.
[2] Bṛh. 3,7,3-23.
[3] Bṛh. 2,4,5.

că, se proclamă, revenind la vechile cosmogonii, că Ātman a creat lumea şi a intrat apoi în aceasta ca suflet[1]. Aici auzim pentru prima oară cuvântul *jīva ātman*, care ulterior, în contrast cu cel suprem, înseamnă „sufletul individual". Dar nici aici nu există încă un asemenea contrast; Ātman însuşi, creator al lumii şi singur prezent, este cel care intră în lumea creată de el *jīva ātman*. Nici din punctul de vedere al idealismului pur, nici în variaţiunile acestuia ca panteism şi cosmogonism, nu există un contrast între sufletul suprem şi cel individual. Acesta intervine abia în clipa în care ipostaza de creator al lumii a lui Ātman şi cea a celui intrat apoi în creaţia sa devin opuse una alteia ca o dualitate; această acomodare şi mai mare la conştiinţa empirică am denumit-o teism, pentru care unitatea originară a lui Ātman se scindează în Zeu şi suflet.

3. Sufletele individuale în comparaţie cu cel suprem

Sufletul legat şi cel eliberat

Toate Upaniṣadele, inclusiv cele mai vechi, atunci când tratează despre stările de sclavie în Saṁsāra şi de eliberare din aceasta, disting sufletul legat de cel eliberat, pe cel pe cale a intra întru eliberare, de cel în care acesta intră. Prin aceasta se ajunge destul de des la o personificare poetică a ambelor stări ca a sufletului captiv în Saṁsāra şi a celui eliberat, divin, ca de ex. Chānd. 3,14,4 „în el voi intra eu, atunci când voi răposa", sau Kauṣ. 1, unde se descrie cum sufletul, ajungând pe lumea cealaltă, păşeşte înaintea tronului lui Brahmán (masc.) şi acesta se interesează de ştiinţa sa. Însă, deja răspunsul pe care îl dă sufletul: „tu eşti Sine oricărei fiinţe, iar ce eşti tu, aceasta sunt eu"[2], dovedeşte că asemenea paralele poetice rămân complet dominate de conştiinţa unităţii lui Ātman. O separaţie efectivă între sufletul individual şi cel suprem se

[1] *anena jīvena ātmanā anupraviśya*, Chānd. 6,3,2.
[2] Kauṣ. 1,6.

găseşte abia în acele texte în care cel din urmă se materializează în noţiunea unui zeu personal, opus sufletului, prin a cărui „graţie" este condiţionată atunci eliberarea. Aceasta se întâmplă mai întâi, aşa cum am văzut mai devreme, în Kāṭhaka-Upaniṣad, şi îi corespunde faptul că prima deosebire efectivă a sufletului suprem de cel individual o întâlnim în Kāṭh. 3,1:

> Ai recompensei faptelor lor băutori, doi
> În peşteră intrară, în lumea cealaltă, colo, sus;
> Umbră şi lumină le numeşte cel cunoscător de Brahman.

Unitatea celor două suflete, care aici sunt distinse, se exprimă prin aceea că „băutul recompensei", care se potriveşte numai sufletului individual, este atribuit ambelor, precum şi prin aceea că sufletul suprem este caracterizat ca lumina de care sufletul individual atârnă ca umbră pur şi simplu, lipsită de esenţă[1]. Pe aceasta se bazează clar Praśna 3,3: „Din *Ātman* ia fiinţă *Prāṇa;* ca umbra de la om, tot aşa se întinde acesta din urmă de la el".

„Degustătorul" (bhoktar)

În cuvintele următoare din Kāṭh. 3,4 întâlnim, tot pentru prima oară, caracterizarea sufletului individual ca *bhoktar,* „cel care savurează", care are de savurat, adică de ispăşit, pe întregul curs al vieţii fructul faptelor din viaţa anterioară. Cel ce savurează, sufletul individual, ia fiinţă prin faptul că Ātman (sufletul suprem) se leagă cu organele, manas şi indriyele[2]. Caracterizarea sufletului individual ca *bhoktar* revine în Śvet. 1,8. 9. 12. 5,7. Împrumutul din Kāṭh. 3,4, ţinând seama de întregul context al celor două lucrări, este cu totul neîndoielnic[3]. Tot acolo, Śvet. 4,6-7[4], prin reinterpretarea versetului Ṛgv. 1,164,20[5], ascuţirea contradicţiei dintre sufletul individual şi cel suprem este semnificativă:

---

[1] Cf. Kāṭh. 6,5.
[2] Kāṭh. 3,4.
[3] Cf. Up. pag. 289.
[4] Şi, dependent de aceasta, în Muṇḍ. 3,1,1-2.
[5] Asupra sensului originar, cf. mai sus I,1, pag. 112-113.

Doi prieteni apropiați, frumos înaripați,
Într-unul și același pom se află;
Unul din ei mănâncă dulcile bobițe,
Cel'lalt privește doar de sus în jos, fără să guste"[1].

Decăzut pe un asemenea copac, în neputința-i,
Spiritul se amărăște pradă amăgirii;
Dar când cinstește și privește atotputernicia
Și măreția celuilalt, durerea atunci îl părăsește.

Íśvara și „celălalt"

Ca o analiză mai adâncită a acestei contradicții servește întregul Adhyāya, Švet. 5. Aici este descris mai întâi, în versetele 2-6, sufletul suprem, cum l-a produs acesta la început pe Hiraṇyagarbha (*kapila ṛṣi*), cum a întins el și a strâns iar și iar plasa desfășurării lumii, cum el, în ipostaza de Īśvara practicând recompensa face să crească și aduce la pârg fructul tuturor faptelor. Urmează apoi, în versetele 7-12, descrierea „celuilalt" (expresia face legătura cu versetul abia citat 4,7), adică a sufletului individual:

7. Făptuitor de lucrări certe și fructuoase
El gustă chiar ce a făcut el însuși;
El hoinărește astfel, proteic Domn al vieții,
Pe trei cărări, potrivit faptei, întreit guṇa-tic.

8. Înalt de-un deget, luminând solar,
Cu „eu" și cu reprezentare inzestrat,
Apare, prin virtutea lui Buddhi și-a Ātmanului său,
Cât vârful unei sule de mare Celălalt.

9. Despică vârful părului de ori o sută
Și ia din asta o sutime,
Socoate asta ca mărimea sufletului
Și ea devine nesfârșită.

10. El nu e feminin, nici masculin
Și totuși nici neutru nu e;
Iar după trupul, pe care l-a ales
Într-unul sau într-altul el se vără.

[1] Ṛgv. 1,164,20.

11. Prin amăgirea reprezentării, atingerii, vederii,
Corespunzător faptei sale, ca suflet el călătoreşte,
Prin autocreaţia mâncării, băuturii, procreerii,
În forme ici şi colo rând pe rând.

12. Ca suflet, el alege foarte grosolane dar şi fine
Forme, virtuţii sale corespunzătoare;
Iar ce-n acestea l-a legat, prin forţa faptei
Sale şi-a Sinelui, îl leagă în altele din nou.

În contrast cu omniprezentul suflet suprem, sufletul individual, deoarece, aşa cum este el împovărat cu *Saṁkalpa* (activitatea lui *Manas*), *Ahaṁkāra* şi *Buddhi*, gustă fructul faptelor sale, este caracterizat aici printr-o crescândă intensificare ca „înalt de un deget", „mare cât vârful sulei", mic ca a zece mia parte dintr-un vârf de păr, – „şi el", se spune mai departe, „devine nemărginirea"; adică, după înlăturarea erorii realităţii empirice, recunoaştem că acest suflet individual nesfârşit de mic este identic cu nesfârşit de marele suflet suprem. Deosebirea clară şi identitatea mereu afirmată totuşi apoi a celor două este deja punctul de vedere al Vedântei ulterioare, aşa cum l-am caracterizat la începutul acestui capitol.

Micimea şi nesfârşita mărime a sufletului

4. Temeiul întrupării

Apariţia târzie a acestei întrebări

Dar dacă sufletul individual, pe lângă cel suprem, este o pură aparenţă, cum de ajunge eternul eliberat, preafericitul suflet suprem să asume această aparenţă şi, ca suflet individual, abătut de la adevărata sa esenţă, să devină legat, să rătăcească şi să sufere? – Această întrebare se ridică abia în cele mai târzii Upaniṣade, iar răspunsurile la ea sunt foarte nehotărâte şi nesatisfăcătoare.

În Praśna 3,1, se pune întrebarea: „De unde apare acest Prāṇa (sufletul individual)? Şi cum intră el în acest trup?" – Răspunsul sună: „Din Ātman (sufletul suprem) ia fiinţă Prāṇa; ca umbra de la om, tot aşa se întinde acesta din urmă

de la el. Iar el intră în acest trup *manokṛtena"*, ceea ce Śaṅkara explică astfel: *manaḥ-saṁkalpa-icchā-ādi-niṣpanna-karma-nimittena*, „prin virtutea faptelor sale izvorâte din voința, dorința etc. lui Manas", după care faptele şi, ca o consecință necesară a acestora, legarea în Saṁsāra, s-ar produce din libera voință a sufletului. Fireşte, această explicație este contestabilă gramatical, deoarece *manokṛtena* se poate despărți numai ca *mano-(a)kṛtena* şi ar însemna: sufletul a decăzut în Saṁsāra fără concursul voinței sale, împotriva voinței sale.

Zăpăcirea lui Ātman prin guṇe

Mai amănunțit este răspunsul care se dă la întrebarea respectivă în Maitr. 3,2, folosindu-se terminologia ce domină ulterior în Sāṁkhya. După ce a fost stabilită deosebirea dintre Ātman cel nemuritor (suprem) şi cel natural (individual), se spune aici mai departe: „De fapt, Ātmanul său nemuritor continuă să existe [neamestecat] precum picătura de apă pe floarea de lotus [care numai aparent ia culoarea acesteia]; însă acest Ātman este copleşit totuşi de Guṇele lui Prakṛti. Iar datorită acestei copleşiri, el ajunge într-o stare de zăpăceală încât el nu-l mai recunoaşte pe sublimul, sacrul creator aflat în el însuşi ci, antrenat de curentul Guṇelor şi pângărit, el devine nestatornic, şovăielnic, frânt, jinduitor, lipsit de concentrare şi, decăzând în iluzie, el îşi închipuie: «eu sunt acesta! acesta este al meu!» *şi se leagă pe sine însuşi prin sine însuşi* precum o pasăre prin plasă".

Ar mai putea fi menționat versetul cu care se încheie Maitr. Up. 7,11:

Ca să guste adevăr şî amăgire,
Deveni dual marele Sine.

După această aserțiune, sufletul individual s-ar baza pe dorința sufletului suprem de a face cunoştință, alături de realitatea eternă şi cu iluzia vieții în lume. Astfel, acele vechi timpuri aveau de luptat deja cu aceleaşi greutăți, pe care le întâmpinăm şi noi, atunci când vrem să cercetăm relații cauzale într-o regiune care, după natura ei, este total lipsită de raport de cauzalitate.

Dorința de a gusta amăgirea

XII. ORGANELE SUFLETULUI

1. Concepția târzie

Va fi şi aici indicat să prezentăm de la început doctrina Vedântei ulterioare, pentru ca apoi să urmărim, pe baza Upanișadelor, dezvoltarea care a condus la ea.

Clasificare

Śaṅkara deosebeşte, în concordanță cu concepțiile psihologiei moderne, 1) *manas* şi *indriyele* (organele relației) şi 2) cele cinci *prāṇe* (organe ale nutriției), la care se întovărăşesc ca Upādhi-uri însoțitoare ale sufletului 3) *sūkṣmaṁ śarīram,* corpul subtil şi 4) un factor variabil de la naştere la naştere, *karman,* faptele săvârşite în fiecare viață.

Manas şi indriye

1) Creierului ca organ central şi celor două anexe ale sale, nervii afectori şi cei efectori, le corespunde raportul dintre *manas* (minte şi voință conştientă) şi cele cinci *jñāna-indriye* sau simțuri cognitive (în ordinea celor cinci elemente cărora le corespund: auz, pipăit, văz, gust şi miros) şi cele cinci *karma-indriye* sau simțuri motoare (vorbire, mâini, picioare, organ de procreare şi de evacuare). Jñāna-indriyele duc impresiile senzoriale la manas, care le prelucrează producând reprezentări *(saṁkalpa);* în această privință, manas corespunde „minții" noastre; aceste reprezentări sunt modelate apoi de manas, care reprezintă şi „voința conştientă", devenind decizii *(saṁkalpa)* şi aduse la îndeplinire prin cele cinci karma-indriye. Stabilirea unui organ comun *(manas)* pentru minte şi voința conştientă şi a unei funcții comune *(saṁkalpa)* pentru reprezentare şi decizie corespunde stării fiziologice de fapt, conform căreia creierul nu numai că formează reprezentări pe baza impresiilor culese de nervii afectori, dar şi aduce la îndeplinire aceste reprezentări, în măsura în care devin decizii ale voinței, prin

nervii efectori. După Śaṅkara, manas este unicul organ intern *(antaḥkaraṇam)*. Buddhi, ahaṁkāra şi cittam, care sunt tratate de Sāṁkhya şi de Yoga ca organe speciale, după el sunt numai funcţii ale lui manas[1].

Cele cinci Prāṇe

2) Respiraţia, circulaţia sângelui şi hrănirea precum şi însufleţirea organismului sunt sarcinile *Prāṇei* care, prin cele cinci ramificaţii ale sale ca *Prāṇa, Apāna, Vyāna, Udāna* şi *Samāna,* penetrează întregul trup. După Śaṅkara, (p. 723,1-4), *Prāṇa* efectuează expiraţia *(ucchvāsa),* iar *Apāna* inspiraţia *(niśvāsa)*[2]; *Vyāna* întreţine viaţa, în timp ce se reţine respiraţia; *Samāna* este principiul digestiei; *Udāna* efectuează scoaterea sufletului din trup la venirea morţii. După alţi învăţători[3], *Prāṇa* serveşte la respirat, *Apāna* la evacuare, *Vyāna* la însufleţire, *Udāna* la scoaterea sufletului, *Samāna* la asimilarea hranei.

Corpul subtil

3) Un al treilea însoţitor al sufletelor în transmigraţiile lor este „corpul subtil" *(sūkṣmaṁ śarīram),* adică „părţile fine ale elementelor, formând sămânţa trupului" *(deha-vījāni bhūta-sūkṣmāni).* În vreme ce corpul grosier piere atunci când intervine moartea, corpul subtil împreună cu organele iese din el; el se comportă în raport cu corpul grosier ca sămânţa faţă de plantă, sau ca funcţia văzului, auzului ş.a.m.d. care iese împreună cu sufletul faţă de ochiul sau de urechea trupească.

Substratul moral

4) În sfârşit, pe lângă acest substrat elementar *(bhūta-āśraya),* din care trupul creşte în incarnarea următoare, sufletul mai este însoţit de substratul moral *(karma-āśraya),* care condiţionează alcătuirea noului trup şi a noii existenţe. Acest substrat moral este format din faptele săvârşite în cursul fiecărei vieţi, este aşadar diferit pentru fiecare suflet şi pentru fiecare nouă existenţă. Fără acest factor, sufletele împreună cu organele lor nu s-ar deosebi intre ele.

---

[1] La Sūtra 2,4,6. 2,3,32, p. 711,11. 666,5.

[2] Cf. Chānd. 1,3,3: *yad vai puruṣaḥ prāṇiti, mukha-nāsikābhyāṁ vāyuṁ vahir niḥsārayati, sa prāṇa-ākhyo vāyor vṛtti-viśeṣo; yad apāniti, apaśvasiti, tābhyām evaṁ antar ākarṣati vāyuṁ, so 'pāno, 'pāna-ākhyā vṛttiḥ* (altfel la Chānd. 3,13,3 - Praśna 3,5).

[3] De ex. Vedantasara, cap. 94-98.

2. Ātman şi organele

Bṛh. 1,4,1: „La început, această lume era Ātman singur în forma unui om. Acesta se uită în jurul său; nu văzu atunci nimic altceva decât pe sine însuşi. Atunci, pentru început, el proclamă: «Acesta sunt eu!». De aici a apărut numele «eu». De aceea şi astăzi, când cineva este chemat, el spune mai întâi: «Acesta sunt eu!» şi abia apoi numeşte el celălalt nume, pe care îl poartă".

Conform acestui pasaj, cea dintâi conştiinţă - şi prin urmare punctul de plecare şi purtătorul oricărei certitudini - este conştiinţa eului[1] şi de fapt pentru sufletul suprem la fel de bine ca pentru cel individual, căci amândouă sunt unul singur. Abia mai târziu, după ce acest idealism originar a fost eclipsat de realismul progresiv şi a fost stabilită o deosebire între sufletul suprem şi cel individual, apare printre funcţiile sau organele ultimului *ahaṁkāra*[2] - ca şi cum Ātmanul creator al lumii ar fi ceva diferit de Sinele din mine care, ca şi pentru Descartes, trecea deja pentru indieni drept început şi ultim temei al oricărei cunoaşteri a adevărului.

„Sinele este baza *(āśraya)* pentru eficacitatea demonstraţiei şi este aşadar constituit înainte de eficacitatea demonstraţiei. Iar deoarece aşa este el alcătuit, de aceea nu merge a-l tăgădui. Căci putem contesta un lucru care se apropie de noi *(āgantuka)* «din exterior», nu însă, ceea ce este propria noastră fiinţă. Căci cel care îl contestă, tocmai esenţa proprie a acestuia este el"[3]. Această idee se găseşte indicată în Upaniṣade, în afara pasajului Bṛh. 1,4,1 mai sus citat, în Śvet. 1,2, în măsura în care aici se spune:

Timp, natură, necesitate, hazard,
Materii prime, spirit, conexiunea acestor toate
Pot fi socotite cauză primordială? - Ba nu! Căci este un Sine!

---

[1] Numită *ahaṁkāra* în Chānd. 7,25,1.

[2] Mai întâi în Śvet. 5,8 şi Praśna 4,8, apoi mai departe în Maitr. 2,5. 3,2. 6,5. Prāṇāgnihotra 4. Mahā 1 şi în Sāṁkhya.

[3] Comentariul lui Śaṅkara la Brahmasūtra 2,3,7, p. 620, 4 şi urm.

Toate aceste principii stabilite de alte şcoli, timp, natură, necesitate ş.a.m.d. sunt de recuzat, *ātmabhāvāt,* căci, ca principiu al lucrurilor, este de admis Sinele, Ātman, deoarece el este premisa necesară a tuturor celorlalte.

Intrarea lui Ātman în trup şi în organele acestuia

Acest Ātman concepându-se pe sine ca eu în fiecare dintre noi ca şi înainte de începutul tuturor lucrurilor, aşa cum prezintă mai departe pasajul Bṛh. 1,4 din punct de vedere empiric, a creat lumea numelor şi a formelor şi a intrat apoi el însuşi în ea ca suflet: el umple trupul „până în vârful unghiilor" şi este ascuns în acesta precum cuţitul în teacă sau focul în lemnul de ars. „De aceea nu este văzut: căci este descompus; când respiră se cheamă respiraţie, când vorbeşte - vorbire, când vede - ochi, când aude - ureche, când înţelege - minte; toate acestea sunt numai nume pentru acţiunile sale"[1]. Ca ochi, el este locul de unire *(ekāyanam)* al tuturor formelor, ca ureche, locul de unire al tuturor sunetelor ş.a.m.d.[2]. „Când ochiul se îndreaptă spre spaţiul cosmic, spiritul din ochi este cel care o face, ochiul însuşi serveşte numai pentru vedere; iar cel care vrea să miroasă, acesta este Ātman, nasul serveşte numai la mirosit" ş.a.m.d.[3]. Ochiul este numai ochi, urechea numai ureche, aceasta, cunoscătorul lui Brahman o ştie[4] şi lasă auzului ce-i al auzului, gândirii ce-i al gândirii, vorbirii ce-i al vorbirii ş.a.m.d. pentru a-l sesiza pe acela de care vorbirea, respiraţia, ochiul, urechea şi mintea sunt înhămate şi trimise la treburile lor[5].

Această identitate de esenţă a organelor cu Ātman apare apoi în concepţie empirică sub forma unei creaţii a acestora din el: „din el răsar suflul, mintea şi toate simţurile"[6]; după Chānd. 6,5, manas, prāṇa şi vorbirea sunt cea mai fină emanaţie a elementelor plăsmuite din Ātman, hrana, apa şi dogoarea. Organelor ātmanului individual le corespund în univers

Organe individuale şi cosmice

---

[1] Bṛh. 1,4,7.
[2] Bṛh. 2,4,11.
[3] Chānd. 8,12,4.
[4] Bṛh. 4,4,18.
[5] Kena 1-2; cf. parafraza acestui pasaj Maitr. 6,31.
[6] Muṇḍ. 2,1,3.

forțele naturii (zeii din natură) ca organe ale Ātmanului cosmic. Ait. 1,1-2 elaborează reprezentările, cu care am făcut cunoştință din cântul lui Puruṣa[1], făcând să apară din gura, nasul, ochii, urechile ş.a.m.d. omului primordial zeii Agni, Vāyu, Āditya, Diś şamd. care intră apoi în omul individual ca vorbire, miros, văz, auz. După Bṛh. Up., care îşi ia punctul de pornire cu predilecție de la cele individuale[2], organele individuale, vorbire, miros, ochi, ureche, manas sunt cele care, în ordine inversată, iau ființă mai întâi ca odrasle ale lui Prajāpati, sunt umplute de demoni cu rău şi conduse apoi de Prāṇa peste rău, peste moarte pentru a dăinui ca foc, vânt, soare, regiuni ale lumii şi lună[3].

Protectoratul zeilor asupra organelor

Pe reprezentări ca acestea se bazează teoria ulterioară[4] despre protectoratul pe care îl exercită zeii naturii asupra organelor psihice. Ea apare mai întâi în Bṛh. 4,4,1, unde se descrie cum, survenind moartea, ochiul material este lăsat liber[5], iar spiritul, care locuia în ochi, se întoarce spre exterior, spre soare[6], în timp ce organul psihic al facultății vizuale se adună în inimă împreună cu celelalte organe, pentru a se retrage o dată cu acestea.

Numele şi numărul organelor

În textele mai vechi, denumirea şi enumerarea organelor sunt încă ezitante. În Chānd. 3,1,3. Bṛh. 6,4,5 şi urm., cuvântul *indriyam* înseamnă încă „forța"; el este utilizat în Upanișade pentru desemnarea organelor, ca forțe psihice din om, abia începând cu Kauṣ. 2,15. Kāṭh. 3,4. În textele mai vechi, conform principiului *denominatio a potiori,* organele în totalitatea lor sunt numite *prāṇe,* „suflurile vitale", de la organul respirației *(prāṇa),* ca fiind cel mai important, întrucât condiționează viața; cf. Chānd. 5,1,15: „de aceea, ele nu se numesc vorbirile, ochii, urechile, mințile ci suflurile vitale *(prāṇāḥ)* sunt ele numite, căci suflul *(prāṇa)* este toate acestea".

---

[1] Ṛgv. 10,90,13-14 (mai sus I,1, pag. 157).
[2] Cf. în special Bṛh. 1,4,6 la sfârşit.
[3] Bṛh. 1,3,11-16, cf. Chānd. 1,2.
[4] De ex. Praśna 3,8.
[5] Bṛh. 4,3,36.
[6] Cf. detaliile Bṛh. 3,2,13.

Nici asupra numărului de organe nu există o concordanță. Mai adesea se menționează că omul, după modelul lui Prajāpati conceput ca lună[1], ar consta din şaisprezece părți; la fel în povestirea Chānd. 6,7, cf. Muṇḍ. 3,2,7. Praśna 6. Cât de puțin se ştia ce ar fi de înțeles prin aceste şaisprezece părți o arată Śatap. Br. 10,4,1,17, unde acestea trec drept cele şaisprezece silabe ale cuvintelor *loman, tuac, asṛj, medas, māṁsam, snāvan, asthi, majjā* (păr, piele, sânge, zeamă, carne, tendon, os, măduvă). În Praśna 6, ca cele şaisprezece părți sunt enumerate 1) Prāṇa 2) *śraddhā,* credință, 3-7) cele cinci elemente, 8) *indriyam,* organele simțurilor ca unitate, 9) *manas,* 10) *annam,* hrană, 11) *vīryam,* forță, 12) *tapas,* 13) *mantrāḥ,* 14) *karman,* 15) *lokāḥ,* 16) *nāman.* Tot acestea sunt de înțeles după comentariul la Śvet. 5,14. Probabil, pe acest număr şaisprezece al părților omului se bazează rezumarea ulterioară a organelor la cele zece indriye alături de manas şi de cele cinci prāṇe.

Cele şapte deschideri de la cap

Prin cele „şapte prāṇe", în Muṇḍ. 2,1,8 trebuie să se înțeleagă, ca în Śatap. Br. 6,4,2,5, cele şapte deschideri ale capului; acestea alături de cele două de jos sunt caracterizate în Śvet. 3,18 şi în afară de aceasta[2] ca cele nouă porți ale oraşului cu care este comparat trupul; cu includerea în calcul a ombilicului şi a lui Brahmarandhram[3], ele sunt socotite unsprezece în Kāth. 5,1. Un verset mai vechi[4] descria capul ca pe o scoică pentru băut cu deschiderea pe laterală, la ale cărei margini (cele şapte deschideri de la cap) locuiesc şapte Ṛşi (cele şapte organe ale simțurilor), care sunt identici cu cei şapte păzitori ai lumii. O modificare a acestui verset Bṛh. 2,2,3 numeşte ca al optulea vorbirea, aşa încât prin cel de-al şaptelea Ṛşi (după urechi, ochi, nări) trebuie să se înțeleagă încă o dată *Vāc* ca organ al gustului, ceea ce indică şi explicația ce urmează în Bṛh. 2,2,4.

Numitele şapte deschideri ale capului au fost fără îndoială punctul de pornire pentru componența originară a organelor

---

[1] Bṛh. 1,5,14.

[2] De exemplu Yogaśikhā 4, Yogatattvam 13, Bhag. G. 5,13.

[3] Ait. 1,3,12.

[4] Atharvav. 10,8,9, mai sus I,1, pag. 320.

de simț, ceea ce se vede din faptul că, în toate textele upanișadice mai vechi, ca organe ale simțurilor *(prāṇe)* sunt enumerate de regulă numai vorbirea, respirația (mirosul), ochiul, urechea și, ca al cincilea organ, manas[1]. Acolo unde sunt mai puține, se prezintă motive speciale, ca în Bṛh. 3,1,3-6, unde este întrebuințat un număr egal cu patru, sau în Chānd. 3,13,5. 5,23,2, unde izbitoarea lacună se explică poate prin aceea că mirosul era deja anticipat prin cele cinci prāṇe[2]. Acolo unde sunt numite mai mult decât cinci organe, cele în plus obișnuiesc să fie adăugate la vorbire, respirație, ochi, ureche, manas, ca cele originare, sau să le preceadă pe acestea[3].

Specifică este Bṛh. 3,2,2-9, unde opt organe ale simțurilor sunt enumerate ca fiind cele opt *grahe* sau apucătoare (simțul olfactiv, vorbirea, limba, ochiul, urechea, manas, mâinile, pielea), cărora le corespund ca *atigrahe* sau supra-apucătoare obiectele lor (miros, nume, gust, formă, sunet, lăcomie, faptă, atingere). Despre desemnarea ce apare aici a simțului olfactiv și a mirosului prin *prāṇa* și *apāna* se va trata mai jos. După Śaṅkara[4], numele de *graha* (apucător) pentru organele de simț trebuie să însemne că, prin ele, sufletul s-ar lega de obiecte *(badhyate kṣetrajño 'nena graha-saṁjñakena bandhanena, iti)*. În aceasta se poate găsi o confirmare a presupunerii noastre[5], că pe acest pasaj sau pe concepția ce apare în el se bazează reprezentarea ulterioară despre „nodul inimii"[6]: *graha* și *atigraha* leagă nodul care se dezleagă la eliberare. În ceremonia din Kauș. 2,15, întâlnim pentru prima oară în Upanișade numele *indriye* pentru organele de simț; ca atare, sunt enumerate, alături de *manas*, cele zece de mai târziu, cu o singură excepție; în rezumatul de la încheiere, ele sunt din nou desemnate cu vechiul nume de *prāṇe*.

Nodul inimii

---

[1] Astfel, în Bṛh. 1,3,2-6. 1,4,7. 2,2,3; Chānd. 1,2,2-6. 2,7,1. 2,11,1. 3,18,1-6. 8,12,4-5; Kena 1. 4-8.

[2] Cf. Taitt. 1,7.

[3] Astfel în Bṛh. 2,5,1-7. *(śarīram, retas)*, 3,2,13. 3,7,16-23 *(tvac, vijñānam, retas)*, 4,1,2-7 *(hṛdayam)*, cf. Ait. 1,1,4. Kaus. 3,5.

[4] Comentariu la Brahmasūtra 2,4,6, p. 713,11.

[5] Avansate în Upanișade pag. 430.

[6] Mai întâi Chānd. 7,26,2, apoi Kāṭh. 6,15. Muṇḍ. 2,2,8. 3,2,9 și ca „nod al ignoranței" în Muṇḍ. 2,1,10.

Manas şi indriye

Cel mai vechi pasaj care specifică cele cinci *indriye* ulterioare complet, cu adăugarea lui *manas* şi *hṛdayam,* este Bṛh. 2,4,11 (= 4,5,12); în numărul de unsprezece de mai târziu, fără *hṛdayam* dar cu *manas,* ele apar mai întâi în Praśna 4,2, în contrast clar cu cele cinci *prāṇe,* în vreme ce în restul pasajului (Praśna 4,8) sunt enumerate cele cinci elemente, cinci tanmātre, zece indriye alături de obiectele lor, precum şi manas, buddhi, ahaṁkāra, cittam, tejas şi prāṇa. Acest pasaj este totodată precursorul pentru numărul de şaisprezece al organelor psihice conform Vedāntei şi pentru cele douăzeci şi cinci de principii ale Sāṁkhyei.

3. Manas şi cele zece indriye

Cel dintâi pasaj în care, ca în Vedānta ulterioară, indriyele sunt specificate ca nici mai mult nici mai puțin decât zece, subordonate lui manas ca organ central şi opuse împreună cu acesta celor cinci prāṇe ca forțe ale vieții inconştiente care continuă să acționeze şi în somn, este Praśna 4,2: aşa cum, la apusul soarelui, razele de lumină se adună în soare, „tot aşa şi (la adormire) toate acestea se unesc în manas ca zeitate supremă; de aici vine că atunci omul nu aude, nu vede, nu miroase, nu gustă şi nu pipăie, nu vorbeşte, nu apucă, nu procreează, nu se deşartă şi nu merge încoace şi încolo ci, aşa cum se spune, doarme. Apoi, în acest oraş (al trupului), veghează focurile prāṇice"[1].

Semnificația originară a manasului

Această manieră de a-l concepe pe *manas* ca organ central al simțurilor cognitive şi al simțurilor efectoare, forțele percepției şi ale voinței conştiente, aşadar ca ceea ce noi numim „minte" şi „voință conştientă", s-a format abia treptat. Inițial, *manas* are o semnificație mai generală şi corespunde în nedeterminarea sa aproximativ noțiunii de „simțământ", „simț", „inimă", „spirit". Ca atare, manas reprezintă nu rareori su-

[1] *Prāṇa, Apāna, Vyana, Samāna, Udāna,* care sunt explicate după aceea.

fletescul în general, iar uneori devine o desemnare a principiului lucrurilor, a lui Brahman sau Ātman[1]. Şi în Upanişade se găsesc ocazional desemnări pentru Brahman ca *manomaya* „constând din manas"[2], iar manas este unul din simbolurile sub care este venerat Brahman[3].

Şi în Ait. 3,2, manas încă apare între funcţiile sau modificările lui Brahman descris drept „conştiinţă" *(prajñātman):* „această inimă şi acest manas, dar şi meditaţia, imaginaţia, răzgândirea, născocirea, intelectul, înţelegerea, decizia, intenţia, dorinţa, pasiunea, amintirea, reprezentarea, forţa, viaţa, dragostea, voinţa, – toate acestea sunt nume ale conştiinţei"; – ba chiar, în secţiunea Kauş. 3, unde manas apare în general în sensul său ulterior ca organ alături de vorbire, văz, auz[4] şi este subordonat „conştiinţei" *(prajñā = prāṇa = brahman)* ca şi acestea[5], în contradicţie cu acest lucru, *manas* este utilizat din nou în vechiul mod ca sinonim al „conştiinţei": „căci părăsită de *prajñā* (conştiinţa), vorbirea n-ar putea aduce în planul conştiinţei vreun nume, căci se zice: mintea *(manas)* mi-a fost aiurea[6], de aceea n-am fost conştient de acel nume". Acelaşi lucru continuă să se spună apoi de celelalte organe, suflu, ochi, ureche, limbă ş.a.m.d., până ce seria ajunge la *manas,* unde, pentru a se ascunde contradicţia din dubla întrebuinţare a acestui cuvânt, formula este făcută apoi să dispară.

Manas ca organ de simţ

În sensul său secund, mai îngust ca organ psihic al reprezentării şi voinţei, manas stă iniţial în acelaşi rând cu organele simţurilor, aşa cum o demonstrează mai sus menţionata şi des apăruta precizare a organelor de simţ *(prāṇe)* ca vorbire, suflu, ochi,

---

[1] Cf. înclinaţiile, demonstrate mai sus I,1, pag. 205-206, de a-l înţelege pe Prajāpati ca manas şi mai ales frumosul cânt Vāj. Saṁh. 34,1-6 (tradus mai sus I,1, pag. 335) care, ca *Śivasaṁkalpa,* din Oupnek'hat a fost înşirat şi la Upanişade (Upanişade pag. 837).

[2] Chānd. 3,14,2. Bṛh. 5,6,1. Taitt. 1,6,1. Muṇḍ. 2,2,7.

[3] Mai sus pag. 115.

[4] Cf. 3,3: „se trăieşte şi fără manas, căci îi vedem pe proşti" şi tot aşa în cele ce urmează.

[5] (3,8): „nu de manas trebuie să întrebăm, ci să-l cunoaştem pe cel care gândeşte prin ea".

[6] *anyatra me mano 'bhūt.*

ureche şi manas; toate cinci sunt subordonate lui Ātman, Bṛh. 1,4,7: „când respiră, se cheamă respirație, când vorbeşte - vorbire, când vede - ochi, când aude - ureche, când înțelege - minte *(manas);* toate acestea sunt numai nume pentru acțiunile sale"; în Bṛh. 1,3,2-6, toate cinci sunt umplute de demoni cu rău şi conduse apoi de către suflul vital afară din gură *(āsanya prāṇa)* dincolo de rău şi de moarte.

Manas ca organ central

Însă corecta cunoaştere a faptului că orice percepție senzorială este o operă a minții *(manas)* şi, împreună cu ea, subordonarea celorlalte organe de simț față de *manas,* îşi croieşte deja drum în Upanișade şi iese la iveală în renumita maximă, des citată, Bṛh. 1,5,3[1]: „«Eram cu mintea *(manas)* în altă parte, de aceea n-am văzut nimic; eram cu mintea în altă parte, de aceea n-am auzit nimic», aşa se spune; căci numai cu mintea se vede şi cu mintea se aude. Dorință, decizie, îndoială, credință, neîncredere, statornicie, ruşine, cunoaştere, teamă, - toate acestea sunt numai manas. De aceea, când cineva este atins chiar şi pe la spate, el recunoaşte aceasta prin manas".

Acest pasaj, de autoritate în toate epocile următoare, reprodus deja în Maitr. 6,30 şi de atunci încoace de nenumărate ori, afirmă că manas, deşi doar organ al lui Ātman, este totuşi organul central al întregii vieți conştiente, care nu numai că, în calitate de „prima rădăcină a celor cinci simțuri cognitive"[2], modelează impresiile văzului, auzului, gustului, mirosului, pipăitului, formând reprezentări[3], motiv pentru care „numai cu mintea se vede şi cu mintea se aude", ci şi pecetluieşte mai departe aceste reprezentări ca decizii ale voinței[4], astfel încât, în sensul din urmă, manas devine organ al dorinței şi al executării sale prin cele cinci simțuri efectoare (vorbire, apucare, mers, evacuare, procreare):

---

[1] Formând o replică la versetul lui Epicharmos: *νοῦς ὁρῆ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.*

[2] *pañca-buddhi-ādimūlam,* Śvet. 1,5.

[3] *saṁkalpa* = „stabilirea unui obiect reprezentat ca fiind negru, alb ş.a.m.d.", Śaṅk. la Bṛh. 1,5,3.

[4] *saṁkalpa,* cf. Chānd. 7,4.

Bṛh. 4,1,6: „căci prin manas se lasă cineva înflăcărat de o femeie şi zămisleşte împreună cu ea un fiu, care îi este asemănător";

Chānd. 7,3,1: „iar când cineva îşi îndreaptă manasul spre studiul cântărilor şi maximelor sacre, el le studiază; sau spre săvârşirea lucrărilor, el le săvârşeşte; sau spre a-şi dori feciori şi vite, el şi le doreşte; sau spre a-şi dori această lume sau acea lume, el şi le doreşte".

De aceea şi în Taitt. 2,3, lui Puruṣa constând din manas *(manomaya)*, „Yajus îi este capul, Ṛc partea dreaptă, Sāman partea stângă" ş.a.m.d., căci pe Vede se bazează cultul sacrificiului, care îşi are temeiul în dorinţele egoiste ale zeilor pentru sacrificii şi ale oamenilor pentru binecuvântările zeilor[1]. Superioritatea lui manas asupra indriyelor este dezvoltată mai departe în Kāṭh. 6,7 „mai presus de simţuri stă manas", iar în Kāṭh. 3,3, unde simţurile sunt reprezentate ca armăsari înhămaţi la carul trupului, manas însă ca frâul acestora. Această imagine este modificată încă şi mai mult în favoarea lui manas în Maitr. 2,6, unde simţurile cognitive *(buddhi-indriyāṇi)* sunt cele cinci hăţuri, simţurile efectoare *(karma-indriyāṇi)* armăsarii, manas conducătorul trăsurii iar prakṛti biciul acestuia. Prin intermediul acesteia din urmă, manas mână simţurile efectoare (vorbire, apucare, mers, evacuare, procreare) la treburile lor, care sunt apoi dirijate şi controlate de manas prin intermediul simţurilor cognitive (văz, auz, gust, miros, pipăit). Pasaje ulterioare, care enumeră manas alături de *buddhīndriyāṇi* şi *karmendriyāṇi*, sunt Garbha 4, Prāṇgnihotra 4. Indriyāṇi sunt menţionate în număr de zece, cu manas ca al unsprezecelea, în Mahā 1. Cele zece funcţii ale lor sunt deja numite în pasajul Praśna 4,2, mai sus citat. De o enumerare a celor zece organe corespunzătoare acestora nu ni se aminteşte înainte de Mānu 2,89 şi urm.

Manas ca frâu

Manas drept conducător al trăsurii

[1] Mai sus I,1, pag. 92.

4. *Prāṇa* şi cele cinci ramificaţii ale sale

Prāṇa, suflu, viaţă

Ca şi manas, prāṇa este tot un cuvânt foarte polisemantic, care a ajuns abia treptat la sensul său tehnic de mai târziu. Iniţial, *prāṇa* este „suflul"; apoi „viaţa" legată de procesul respiraţiei. în această calitate, prāṇa devine frecvent, aşa cum am văzut mai sus[1], un reprezentant empiric şi, ca urmare, simbolic al lui Ātman. În vremurile mai vechi (iar ocazional, şi mai târziu, de ex. Praśna 3,4), toate forţele vitale (vorbire, suflu, ochi, ureche, manas ş.a.m.d.), ca şi viaţa însăşi sunt numite prāṇe. Manas şi indriyele se separă abia treptat ca forţe ale vieţii conştiente de prāna care, cu cele cinci subspecii ale sale, este neobosit activ, aşadar purtătorul propriu-zis al vieţii ca atare. La instalarea somnului, manas intră în prāṇa[2], iar sufletul lasă „cuibul de jos păzit de prāṇa"[3]; poate pe aceasta se bazează concepţia ulterioară că în timpul somnului, pe când organele de simţ sunt absorbite în manas, focurile prāṇice rămân de veghe în cetatea trupului[4]. Sunt enumerate chiar acolo cinci astfel de focuri prāṇice de veghe în somn: *Prāṇa, Apāna, Vyāna, Samāna, Udāna* iar chiar acestea sunt numite mai devreme şi mai târziu unele lângă altele şi întrebuinţate în cele mai felurite alegorii, fără a fi totuşi posibil să se obţină o explicaţie clară şi concordantă a acestora. Uneori sunt numite numai două dintre acestea *(prāṇa* şi *apāna)*[5] sau trei *(prāṇa, apāna, vyāna)*[6], sau patru *(prāna, apāna, vyāna, udāna)*[7], de obicei însă toate cinci[8]. După ştiinţa noastră, acest număr este depăşit numai

Numărul prāṇelor

---

[1] I,1, pag. 295-305. I, 2. pag. 96-97.

[2] Chānd. 6,8,2.

[3] Bṛh. 4,3,12.

[4] Praśna 4,3.

[5] Taitt. Ār. 3,14,7 mai sus 1,1; Atharvav. 11,4,13. Ait. Ār. 2,1; Kāṭh. 5,3; Muṇḍ. 2,1,7.

[6] Bṛh. 3,1, 10. 5,14,3. Chānd. 1,3,3. Taitt. 1,5,3. 2,2.

[7] Bṛh. 3,4,1.

[8] Bṛh. 1,5,3. 3,9,26. Chānd. 3,13,1-5. 5,19-23. Taitt. 1,7. Praśna 3,5. 4,4. Maitr. 2,6. 6,4. 6,9. 6,33. 7,1-5. Amṛtab. 34-35. Prāṇāgnih. 1. 4. Kaṇṭhaśruti 1. Nṛsimhott. 9 ş.a.m.d.

în Sarvopaniṣad. 10[1], unde este vorba despre paisprezece prāṇe. Cu cele paisprezece nume, pe care le specifică scoliastul (Cf. Vedāntasāra § 93-104).

Pe cât de frecvent sunt enumerate cele cinci prāṇe în Upaniṣade, tot pe atât de rar apare totuşi ceva, ce ar putea servi la explicarea lor. Vrem să încercăm să determinăm noţiunile individuale, în măsura în care acest lucru este posibil.

Prāṇa şi apāna

1) *Prāṇa* şi 2) *apāna*. Este stabilit mai întâi, prin mărturiile aduse la pag. 227 că, potrivit comentariilor lui Śaṅkara la Brahmasūtra p. 723, 1-4 şi la Chānd. 1,3,3, *prāṇa* înseamnă expiraţia, iar *apāna* inspiraţia. Se pune întrebarea, cum s-a ajuns la acest rezultat. Iniţial, *prāṇa* şi *apāna* înseamnă probabil acelaşi lucru, anume respiraţie (expiraţie şi inspiraţie fără deosebire) în general[2]. În propoziţii nu există nimic ce ar motiva o deosebire, întrucât *pra* (πρὸ) „pro, spre înainte" este cu totul inexpresivă iar *apa* (ἀπό, din) poate însemna la fel de bine „dinăuntru spre în afară" ca şi „dinspre afară spre înăuntru". Numai că *prāṇa* este expresia de departe cea mai obişnuită, aşa încât aceasta, acolo unde se află singură, suficient de adesea înseamnă simţul mirosului, aşadar inspiraţia[3].

Acolo însă unde prāṇa şi apāna se află alături (abstracţie făcând de conceperea apānei ca vânt al digestiei, despre care după aceea), în măsura în care se poate recunoaşte o deosebire, *prāṇa* este expiraţia iar *apāna* inspiraţia. Astfel, în Chānd. 1,3,3 deja, căci mai înainte[4] se spunea: „cald este acesta" şi „ca sunet este desemnat acesta". Ambele determinaţii se potrivesc mai bine la expiraţie decât la inspiraţie. În vreme ce, în Bṛh. 1,3,3 şi Chānd. 1,2,2, ca purtător al mirosului, apare *prāṇa* cu semnificaţia sa mai generală de „suflu" (inspiraţie şi expiraţie), în pasajul paralel Tal. Up. Br. 2,1 16,

---

[1] Up. pag. 624.

[2] Dacă şi cu nuanţa că *pra-an* înseamnă „a începe a respira", iar *apa-an* „a înceta a respira", pentru care este citat Ṛgv. 10, 189, 2, acest lucru rămâne indecis datorită incertitudinii acestui pasaj.

[3] Ca în pasajul Śatap. Br. 10,5, 2,15 citat de Böhtlingk sau în Bṛh. 1,3,3; Chānd. 1,2,2. Ait. 1,3.4. Tot aşa, foarte clar, Kauṣ. 2,5: 24 *yāvad vai puruṣo bhāṣate, na tāvat prāniturṅ śaknoti.*

[4] 1,3,2, unde numai *prāṇa* poate fi subiect, căci *apāna* nu fusese încă deloc numită.

ca atare figurează *apāna:* „păcatul său este că, prin *apāna,* el inspiră mirosul urât[1]. Aşadar, *apāna* este aici sigur inspirația[2]. Această interpretare este confirmată de Tal. Up. Br. 4,22,2-3: apa creatoare a lumii *'huss' iti eva prācīḥ prāśvasan; sa vāva prāṇo 'bhavat. Tāḥ prāṇya apānan, sa vā apāno 'bhavat.* Sunetul *huss* şi expresia *prācīḥ prāśvasan* alocă neîndoielnic expirația *prāṇei,* deci *apānei* inspirația. Ajungem la pasajul principal din Bṛh. 3,2,2: *prāṇo vai grahaḥ; so 'pānena atigraheṇa grhīto; 'pānena hi gandhaṁ jighrati.* Că aici analogia cu cele ce urmează pretindea simțul mirosului şi mirosul, o vede oricine, iar Böhtlingk nu trebuia să-mi reproşeze tocmai că nu aş fi văzut-o. El putea presupune că aveam alte motive de a nu da curs propunerii sale de a corecta aici pur şi simplu ceea ce lasă de dorit. Aceasta deoarece aici există ceva ce este posibil să fi exercitat asupra autorului sau redactorului pasajului o forță de atracție mai puternică decât analogia şi proporția, anume dorința de a lega aici între ele *prāṇa* şi *apāna,* care stau pretutindeni împreună, de asemenea ca *graha* şi *atigraha.* La aceasta, apāna, inspirația, ca purtător al mirosului, îl reprezenta pe acesta, iar adaosul explicativ *(apānena hi gandhaṁ jighrati)* a fost utilizat, nu ca după aceea, pentru a justifica legătura dintre *graha* şi *atigraha,* ci între *atigraha* şi obiectul pe care îl reprezenta. Că, dacă *apāna* este inspirație, alături de aceasta *prāṇa* nu putea însemna totodată simțul mirosului (în sensul său general de „suflu"), se scăpa adesea din vedere. Că cel dintâi autor al secțiunii este deja cel care a pricinuit această confuzie, eu unul n-aş putea-o crede; dar eroarea, dacă vrem s-o numim aşa, este mai veche decât separarea Kāṇvilor şi a Mādhyandinilor, având aşadar o vechime nu cu mult mai mică de trei mii de ani[3] şi cert nu ar fi fost tolerată în tot acest lung răstimp, dacă *apāna* n-ar fi fost încă de pe atunci simțul mirosului, deci

Prāṇa suflu, apāna vânt al digestiei

---

[1] *pāpaṁ gandham apāniti;* aceasta nu poate însemna, aşa cum indică Oertel ca posibil, „exhaling bad odor", deoarece se spune după aceea despre *prāṇa,* suflul din gură conform pasajelor paralele: *na pāpaṁ gandham apaniti.*

[2] Tot aşa Tal. Up. Br. 1,60,5: *apānena jighrati* „se miroase cu inspirația" nu „one smells with exhalation (!)".

[3] Cf. Upanişade pag. 377.

inspirația. Chiar într-aceasta conduce tratarea simbolică din Bṛh. 6,4,10-11, unde se porunceşte, dacă se doreşte infertilitate, *abhiprāṇya apānyāt*, iar dacă se vrea fertilitate, *apānya abhiprāṇyāt*. Luarea înapoi a forței vitale este simbolizată prin inspirație, insuflarea acesteia prin expirație. Deoarece acum accentul nu este pe gerunziu, ci pe *verbum finitum*, *apānyāt* înseamnă deja aici „el să inspire", iar *abhiprāṇyāt* „el să expire"[1].

Este îndoielnic, dacă *ūrddhvaṁ prāṇam unnayati, apānam pratyag asyati* din Kāṭh. 5,3 sunt de înțeles ca expirație şi respirație, variantă în favoarea căreia ar vorbi 5,5, sau dacă nu mai curând deja suflu şi vânt al digestiei. În contrast cu concepția deja discutată despre *prāṇa* ca expirație şi despre *apāna* ca inspirație, s-a format în timp o înclinație tot mai puternică de a vedea în *prāṇa* suflul (expirație şi inspirație) iar în *apāna* vântul digestiei aflat în intestin, pentru care pledează următoarele pasaje. Ait. 1,1,4: *Prāṇa* izvorăşte din nasul, *apāna* din ombilicul Omului Primordial; 1,2,4: *Prāṇei* îi corespunde *Vāyu, apānei Mṛtyu;* 1,3,4.10.: *Prāṇa* adulmecă hrana, *apāna* o biruie. La fel poate şi în pasajul menționat, Kāṭh. 5.3 - Praśna 3,5: *Prāṇa* îşi are sediul în ochi, ureche, gură şi nas, *apāna* prezidează organul de excreție şi reproducere[2]. Maitr. 2,6: *Prāṇa* merge în sus şi afară, *apāna* în jos şi preia excrementele. Garbha 1[3]: *Apāna* serveşte la evacuare. *Amṛtabindu* 34[4]: *Prāṇa* există în inimă, *apāna* în intestin. Saṁnyāsa 4[5]: *Apāna* se învecinează cu testiculele. Această concepție o urmează şi Vedāntasāra § 94-95 şi comentariul la Chānd. 3,13,3, în vreme ce acesta reprezintă opinia lui Śaṅkara cu privire la 1,3,3.

Vyāna

3) *Vyāna*, suflul intermediar, este „elementul de legătură între *prāṇa* şi *apāna*[6]. Concepția sa se orientează după cea a *apānei*. Dacă acesta este inspirația, atunci

---

[1] În traducere, m-am lăsat încă ispitit să mențin ordinea inversă.

[2] Praśna 4,2-3, dimpotrivă, subordonează evacuarea şi reproducerea lui *manas*, nu *prāṇei;* pare aşadar să se conformeze concepției discutate inițial

[3] Up. pag. 607.

[4] Up. pag. 656.

[5] Up. pag. 691.

[6] Chānd. 1,3,3.

vyāna este suflul care poartă viața atunci când, de ex. la încordarea unui arc tare, nici nu se inspiră, nici nu se expiră[1]; dacă dimpotrivă, *apāna* este vântul digestiei, *vyāna* este legătura acestuia cu *prāṇa*[2], o ia prin canalele subtile[3] şi trece, asemenea unei flăcări, prin toate membrele[4].

Samāna

4) *Samāna*, suflul total, se numeşte astfel deoarece, după Praśna 4,4, conduce la unitate expirația şi inspirația *(samaṁ nayati)*; spre deosebire de aceasta, după Praśna 3,5 şi Maitr. 2,6, el asimilează hrana iar după Amṛtab. 34. 37, de culoarea laptelui, locuieşte în ombilic[5].

Udāna

5) *Udāna* sau suflul ascendent, după părerea obişnuită reprezentată şi de Praśna 3,7, conduce sufletul afară din trup la venirea morții, în vreme ce, după Praśna 4,4, conduce la Brahman încă în timpul somnului; dimpotrivă, după Maitr. 2, 6, „fie vomează, fie înghite ce s-a băut şi ce s-a mâncat". După Amṛtab. 34, el locuieşte în gâtlej; tot aşa, după Vedāntasāra § 97, unde de altfel este explicat ca vânt al ieşirii.

5. Corpul subtil şi determinația morală

Ca alți însoțitori ai sufletelor în transmigrațiile lor, Vedānta ulterioară enumera, alături de indriye, manas şi prāṇe, „substratul elementar" *(bhūta-āśraya)*, adică trupul subtil şi „substratul faptei" *(karma-āśraya)*, adică determinarea morală ce condiționează cursul vieții viitoare. Despre ambele, nu putem afla decât puțin din Upanișade.

În Chānd. 6,8,6 (cf. 6,15,2), se spune despre muribund: „La acest om, o dragule, când el răposează, vorbirea intră în manas, manas în prāṇa, prāṇa în dogoare, dogoarea în zeitatea supremă". După Śaṅkara[6], trebuie ca aici să se înțeleagă, ca şi prin vorbire totalitatea indriyelor, tot aşa prin dogoare

---

[1] Chānd. 1,3,5.
[2] Maitr. 2,6.
[3] Praśna 3,6.
[4] Amṛtab. 35. 37 (Up. pag. 656); tot aşa Vedāntasāra § 96.
[5] Cf. Vedāntasara § 98.
[6] Com. la Sūtra 4,2,8.

(tejas) totalitatea elementelor, aşa cum constituie ele corpul subtil ca purtător al organelor la ieşirea sufletului. Dar, după cuvintele textului, aici nu rezidă nimic mai mult decât ideea că organele, manas, prāna şi vorbirea, aşa cum sunt ele generate conform Chānd. 6,5 prin intermediul hranei, apei şi dogorii din „Cel ce fiinţează fără de pereche", tot aşa la venirea morţii, pe cale similară, ele se resorb din nou în acesta ca zeitate supremă.

Mai clar se poate recunoaşte o urmă a teoriei ulterioare despre corpul subtil în marele text despre transmigraţia sufletelor Chānd. 5,3-10[1], unde se descrie cum apele, de cinci ori la rând jertfite în focurile de sacrificiu ale lumii cerului, ploii, pământului, bărbatului şi al femeii sub formă de credinţă, Soma, ploaie, hrană, sămânţă, „la al cincilea sacrificiu, devin vorbitoare cu voce omenească"[2]. Fireşte, prin „ape", care sunt apoi jertfite sub formă de „credinţă" ş.a.m.d. poate fi găsită aici unitatea încă nescindată a ambilor însoţitori ai sufletului care se distanţează ulterior între ei ca trup subtil şi determinaţie morală[3].

Acest lucru este valabil şi în privinţa pasajului important pentru ambele doctrine, Bṛh. 4,4,5, unde se spune despre sufletul care iese, grăbindu-se spre o nouă naştere: „Într-adevăr, acest Sine este Brahman, alcătuit din cunoaştere, din manas, din viaţă, din ochi, din ureche, alcătuit din pământ, din apă, din vânt, din eter, alcătuit din foc şi nu din foc, din plăcere şi nu din plăcere, din mânie şi nu din mânie, din dreptate şi nu din dreptate, alcătuit din tot. Or, după cum cineva este alcătuit din aceasta sau din aceea, după cum acţionează, după cum se poartă, în funcţie de aceasta se va naşte; cine a făcut bine, se naşte ca om bun, cine a făcut rău, se naşte ca om rău, el devine sfânt prin fapte sfinte, rău prin cele rele". Dacă facem abstracţie de adaosul „şi nu din foc", care la Mādyandini lipseşte şi căruia cu greu i se poate atribui un sens utilizabil, pasajul enumera ca însoţitori permanenţi ai sufletului organele şi cele cinci elemente, iar ca fac-

---

[1] Bṛh. 6,2

[2] Chānd. 5,3,3. 5,9,1.

[3] Cf. mai jos, Cap. XIV, 5, pag. 321.

tori variabili, calitățile morale; vedem dezvoltându-se aici una alături de alta teoria despre corpul subtil şi cea despre determinația morală. Anexat este versetul:

> El în voia acestuia se lasă, spre acesta năzuieşte el cu fapte.
> În urma căruia stă omul său lăuntric *(liṅgam)* şi dorința-i *(manas)*.

Aici întâlnim, deja ca termen tehnic după cât se pare, cuvântul *liṅgam,* cu care adepții sistemului Sāṁkhya obişnuiesc ulterior să desemneze „corpul subtil"[1]. El este poate de luat în acelaşi sens în Kāth. 6,8 precum şi în Śvet. 6,9 unde, în afară de aceasta, Ātman mai este desemnat ca „Stăpân al stăpânului simțurilor", ca stăpân adică al corpului subtil. O reprezentare asemănătoare ar putea sta la baza caracterizării lui Ātman ca „mai presus decât acest complex suprem al vieții"[2].

Liṅgam

Total în maniera sistemului Sāṁkhya ulterior apare *liṅgam* în Maitr. 6,10, îndeosebi dacă[3] citim cu suprimarea punctului anusvāra *mahad-ādi-aviśeṣa-antaṁ liṅgam,* întrucât corpul subtil se întinde de la Mahān doar până la elementele subtile *(aviśeṣa),* nu până la cele grosiere *(viśeṣa)*[4]. *Liṅgaśarīram* este descris ca purtător al organelor, prāṇelor, guṇelor şi al determînațiilor morale în Sarvopaniṣats. 16[5] şi identificat prin aceasta cu nodul inimii, despre care am vorbit mai sus - o altă explicație în legătură cu Bṛh. 3,2,1-9.

Că, în sfârşit, faptele (ulteriorul *karma-āśraya)* însoțesc sufletul în lumea cealaltă şi sunt determinante pentru modelarea cursului vieții următoare, este un lucru pus adesea în evidență în Upaniṣade şi va trebui discutat ulterior mai îndeaproape. Pasajele principale pentru aceste doctrine sunt: Bṛh. 3,2,13. 4,4,5-6, Chānd. 3,14,1. Kāṭh. 5,7. Īśā 17 ş.a.; şi mai ales Bṛh. 4,4,3: „Atunci îl iau de mână ştiința şi faptele şi experiența dobândită anterior". De importanță specîală, după credința ulte-

Faptele ca însoțitoare

---

[1] Mai sus pag. 236.
[2] Praśna 5,5.
[3] După propunerea noastră din Up. pag. 337.
[4] Sāṁkhya-K., 38-40.
[5] Up. pag. 625.

rioară[1], sunt şi reprezentările care îl preocupă pe om în ceasul morţii. Această idee se găseşte în Praśna 3,10[2].

6. Elemente fiziologice din Upanişade

Corpul grosier

De corpul subtil care, ca purtător al organelor psihice, însoţeşte sufletul în transmigraţiile sale până la eliberare, trebuie deosebit trupul grosier, pe care sufletul îl părăseşte în momentul morţii precum fructul mango codiţa sa[3]. Vrem să reunim aici drept anexă esenţialul despre ceea ce oferă Upanişadele asupra corpului, organelor şi funcţiilor sale.

Esenţa trupului

Trupul este locuinţa prăţei, capul formând acoperişul; aici, prăţa este legată de suflu ca de un stâlp, cu ajutorul hranei ca odgon[4]; este ātmanul „constând din suc de hrană", *annarasamaya ātman*, în care este închis *prāṇamaya ātman*, aşa cum în acesta este închis *manomaya ātman*, în care este închis la rândul său *vijñānamaya ātman*, în care este închis în fine *ānandamaya ātman* drept cel mai interior[5]. Abia mai târziu (de la Maitr. 6,27-28 încoace), asemenea celorlalţi numiţi, este desemnat şi *ānandamaya* Ātman ca înveliş *(kośa)* al sufletului[6], unde şi *annamaya* este descompus mai departe în şase învelişuri formate din hrană (după scoliaştii ediţiei Calcutta: oase, măduvă, grăsime, piele, carne, sânge).

Oraşul lui Brahman

De la Bṛh. 2,5,18 şi mai ales Chānd. 8,1,1 încoace, este frecventă caracterizarea trupului ca oraş al lui Brahman *(brahmapuram)*, celestul[7], plăcutul[8] oraş al lui Brahman, suprema locuinţă a lui Brah-

---

[1] Bhag. G. 8,6.

[2] Cf. de asemenea Chānd. 3,14,1. Bṛh. 4,4,5 şi rugăciunea muribundului din Īśā 15-17 = Bṛh. 5,15.

[3] Bṛh. 4,3,36.

[4] Bṛh. 2,2,1.

[5] Taitt. 2,1 şi urm.

[6] Cf. Sarvopaniṣats. 9 şi urm. (Up. pag. 624).

[7] Muṇḍ. 2,2,7.

[8] Brahma-Up. 1.

man[1] în care şi are locuinţa floarea de lotus a inimii[2], în care stau de veghe în timpul somnului focurile prāṇice[3]. Acest oraş al trupului are unsprezece[4] sau mai obişnuit nouă porţi[5], anume cele nouă deschideri ale corpului, la care se adaugă, în cazul numărului unsprezece, ombilicul şi deschiderea lui Brahman *(brahmarandhram)*. Aceasta din urmă este o deschidere fictivă a craniului în creştet, prin care, după Ait. 1,3,12, Brahman a intrat în trup şi prin care sufletul, după o accepţiune mai obişnuită, numai cel al eliberatului[6], după ce s-a ridicat prin cea de a 101-lea canal (numit ulterior *Suṣumnā*, de la Maitr. 6,21 încoace), ajunge în stare de unire cu Brahman[7].

Porţile oraşului-trup

Prin urmare, reprezentarea este veche; numele *brahmarandhram* se găseşte mai întâi în Haṁsa-Up. 3 în legătura cu cele şase cercuri mistice care apar acolo pentru prima oară (cercul coccigian, cercul sexual, cercul ombilical, cercul inimii, cercul gâtului, cercul dintre sprâncene), care erau presupuse în corp. Un preludiu al acestora este poate atunci când, ca reşedinţe speciale ale lui Puruṣa, sunt distinse în Ait. 1,13,12 (după completările scoliastului) ochi, manas şi eterul inimii, iar în Brahma-Up. 4 ochi, gâtlej, inimă, cap[8]. Din el, care formează lumina din lăuntrul omului, după Chānd. 3,18,8, provin de asemenea căldura corpului şi vâjâitul urechilor. Acesta din urmă, ca şi digestia, este pus pe seama focului Vaiśvānara din om în Bṛh. 5,9, ceea ce, având în vedere Śatap. Br. 10,6,1, revine la acelaşi lucru. Pe o combinaţie a ambelor pasaje se bazează Mahān. 11, 10, Maitr. 2,6. 6,27. 6,31.

Cercurile corpului

Descrieri ale trupului şi ale părţilor sale, predominant cu nuanţă pesimistă, se găsesc abia într-o vreme ulterioară, Maitr. 1,3: „În acest

Descrieri ale trupului

---

[1] Muṇḍ. 3,2,1.
[2] Chānd. 8,1,1; Mahān. 10,23; Nārāy. 5; Ātmabodha, Up. pag. 750.
[3] Praśna 4,3.
[4] Kāth. 5,1.
[5] Śvet. 3,18, Yogaś. 4. Yogat. 13. Bhag G. 5,13.
[6] Chānd. 8,6,6 = Kāth 6,16.
[7] Cf. Brahmavidyā 12 şi îndeosebi Taitt. 1,6.
[8] Brahma-Up. 2: ombilic, inimă, gâtlej, cap.

trup lipsit de miez, urât mirositor, din oase, piele, tendoane, măduvă, carne, sămânță, sânge, mucozități, lacrimi, urdoare, excremente, urină, fiere şi flegmă aruncate la un loc - cum s-ar putea savura doar bucurie!" Maitr. 3,4: „Acest trup, generat prin împreunare, crescut în peştera [trupului mamei] şi ieşit pe poarta urinei, este o îngrămădire de oase, unse pe deasupra cu carne, înconjurată de piele, cu fecale, urină, flegmă, măduvă, grăsime şi slănină şi umplut cu multe boli ca o visterie cu comori". - O definiție a trupului o dă Atma-Up. 1: „Acel Sine, în care sunt piele, oase, carne, măduvă, păr, degete, policar, şira spinării, unghii, glezne, burtă, ombilic, organe genitale, şolduri, coapse, obraji, sprâncene, frunte, brațe, coaste, cap, vine, ochi şi urechi, care se naşte şi moare, acesta se numeşte Sinele exterior".

Explicația cea mai detaliată a trupului şi a relațiilor sale o furnizează tardiva şi din păcate foarte corupta Garbha-Upanișad. Aceasta işi leagă discuția de un verset pe care, cu intercalarea lămuririlor care-i urmează, îl citățm:

„*Corpul constă din cinci* (pământ, apă, foc, vânt, eter), stăpâneşte în fiecare din cele cinci (cele cinci elemente numite, sau cele cinci simțuri cognitive, sau organul procreării şi al evacuării alături de buddhi, manas şi vorbire), se sprijină pe şase (sucul alimentar dulce, acru, sărat, amar, pişcător şi astringent), este înzestrat cu şase însuşiri (nu se explică), are şapte materii prime (fluidul din corp format din sucul alimentar alb, roşu, închis, fumuriu, galben, brun, pal), trei mucozități (nu se explică, probabil cele trei *doșa*, umori: *vāyu* vânt, *pittam* fiere, *kapha* flegma), procreat de doi (din sămânța paternă şi din sângele matern), are parte de hrană împătrită (de cea mâncată, băută, linsă, suptă)".

În încheiere, Upanișada se exprimă asupra părților corpului şi a greutății acestora: „Capul are patru oase craniene la care [pe fiecare latură] sunt şaisprezece alveole ale dinților. [Trupul] are o sută şi şapte articulații, o sută optzeci de încheieturi, de nouă ori o sută de tendoare, şapte sute de vine, cinci sute de muşchi, trei sute şi şaizeci de oase şi patru koți şi jumătate (45 de milioane) de fire de păr. Inima cântăreşte opt pala (364 grame), limba doisprezece pala (546 grame), fierea un prastham (728 grame), flegma un āḍhakam

(2912 grame), sămânța un kuḍavam (182 grame), grăsimea doi prastha (1456 grame); fecalele şi urina sunt nedeterminate, fiecare după cantitatea alimentelor".

Capul

Într-un verset din Atharvat. 10,8,9[1], capul a fost comparat cu o scoică de băut înclinată lateral, a cărei deschidere este formată din cele şapte deschideri ale organelor de simț ca şapte Ṛși. Acelaşi verset, cu adăugarea vorbirii ca al optulea organ, este repetat şi explicat în Bṛh. 2,2,3; după acesta, ochii sunt doi Ṛși, în vreme ce mai inainte şi nu în concordanță cu aceasta, roşul, negrul, albul din ochi, alături de pupilă, lacrimi şi genele de sus şi de jos, erau înfățişați ca şapte zei aflați în slujba ochiului. Despre Puruṣa din ochi ca simbol al lui Ātman a fost deja vorba mai sus[2]. După Bṛh. 4,2,2-3, în ochiul drept şi cel stâng locuiesc *Indra* şi *Virāj;* ei sunt hrăniți din inimă prin canalele subtile, numite *hitāḥ* (cf. Maitr. 6,2) şi, în virtutea „rezonanței" lor în eterul inimii, sunt Ātmanul individual, identic cu cel suprem.

Plesnirea capului ca pedeapsă

Ca o curioasă pedeapsă pentru aroganța întrebării sau înfumurarea falsei ştiințe, în Upanişade apare adesea **plesnirea capului** (mai bine decât căderea capului, *vi-pat* ar putea însemna ambele). Ea şi-ar putea avea temeiul în observarea senzației avute atunci când, la un aflux excesiv de sânge spre cap, acesta e gata să plesnească. La aceasta se referă şi Bṛh. 1,3,24, unde este vorba de o plesnire a capului pricinuită de savurarea Somei. De regulă, această pedeapsă este folosită numai ca amenințare[3]. Ea se produce în realitate numai o dată[4].

Inima

Mai mult decât capul, pe gânditorii Upanişadelor îi preocupă inima, în ea sunt întemeiate suflurile vitale (Chānd. 3,12,4); nu numai cele cinci prāṇe, ci şi ochiul, urechea, vorbirea, manas îşi au originea în inimă[5]. Nu capul, ci inima este sediul lui manas[6] iar cu aceasta şi centrul vieții conştiente; în inimă rămân organele sufletului în timpul

---

[1] Tradus deja mai sus I,1 pag. 320.

[2] Pag. 118-119.

[3] Chānd. 1,8,6. 8. 1,10,9-11. 1,11,4-9. 5,12,2. Bṛh. 3,6. 3,7,1.

[4] Bṛh., 3,9, 26. Cf. Atharvav. 19,28,4. Śatap. Br. 3,6,1,23. 4,4,3,4. 11,4,1,9.

[5] Chānd. 3,13,1-5.

[6] Ait. 1,2,4.

somnului[1] şi tot acolo se adună ele la venirea morţii[2]; „prin inimă se cunosc formele"[3], prin inimă se cunoaşte credinţa, se procreează fiul, se cunoaşte adevărul, în ea îşi are sediul şi vorbirea în vreme ce întrebarea pusă mai departe, în ce şi-ar avea sediul inima, este respinsă cu indignare[4].

Însă nu numai organele, ci şi toate fiinţele îşi au sediul şi punctul de sprijin în inimă şi chiar dacă definiţia inimii ca Brahman este respinsă[5], inima este totuşi sediul empiric al sufletului şi cu aceasta al lui Brahman: „Aici, înlăuntrul inimii, este un spaţiu, în care stă el, stăpânul universului, seniorul universului, principele universului"[6]; inima se cheamă *hṛdayam*, deoarece El locuieşte în inimă[7], mare cât un bob de orez sau un bob de orz[8]; înalt de un deget ca mărime, Puruşa locuieşte în mijlocul trupului, în inimă, ca Sine al creaturilor[9].

Pe baza lui Chānd, 8,1,1, în Upanişadele ulterioare inima este frecvent comparată cu potirul întors în jos al unei flori de lotus[10] sau al unei flori de bananier[11], şi descrisă mai îndeaproape[12]. În această floare de lotus a inimii există un mic spaţiu (sau eter, *ākāśa)*, în care, după Chānd. 8,1,3, sunt cuprinse cer şi pământ, soare, lună şi stele, în care „cuprinse fiind, luminile lumii strălucesc"[13], care este „marele punct de sprijin al universului"[14]. În acest spaţiu intră sufletul în timpul somnului[15], în el se află nemuritorul Puruşa de aur[16].

---

[1] Bṛh. 2,1,17.
[2] Bṛh. 4,4,1.
[3] Bṛh. 3,9,20.
[4] Bṛh. 3,9, 21-25.
[5] Bṛh. 4,1,7.
[6] Bṛh. 4,4, 22.
[7] *hṛdi ayam*, Chānd. 8, 3,3.
[8] Bṛh.. 5,6. Chānd. 3,14,3.
[9] Kāṭh. 2,20. 4,12. 6,17 ş.a.m.d.
[10] Mahānār. 10.23; Nār. 5; Maitr. 6,2; Brahmab. 15; Ātmab., Up. pag. 751; Haṁsa 6.
[11] Dhyānab.14.
[12] În Mahānār. 11,8. Dhyānab. 14-16. Yogat. 9. Mahā 3.
[13] Muṇḍ. 3,2,1.
[14] Brahma-Up. 4, Up. pag. 684.
[15] Bṛh. 2,1,17.
[16] Taitt. 1,6,1.

Acesta este atât de frecvent pomenita peşteră *(guhā)*, în care stă ascuns Brahman[1] şi din care acesta apare în cursul meditaţiei yoghine, prin faptul că dă la o parte eterul inimii[2] sau răzbate prin acesta[3].

Canalele subtile

Asupra **canalelor subtile** avându-şi originea în inimă şi înconjurând-o pe aceasta, se găsesc felurite date care se corelează între ele într-un mod curios, greu de determinat.

Bṛh. 4,2,3: canalele subtile numite *hitāḥ*, fine ca un fir de păr despicat de o mie de ori, sunt întemeiate în inimă şi nutresc sufletul individual. Un canal subtil particular, care merge în sus, este calea pe care acesta transmigrează.

Bṛh. 4,3,20: *canalele subtile numite hitāḥ*, fine ca un fir de păr despicat de o mie de ori, sunt umplute cu fluid alb, închis, brun, verde, roşu. Ele sunt sediul sufletului în timpul somnului profund.

Bṛh. 2,1,19: canalele subtile numite *hitāḥ*, 72.000 la număr, se răspândesc din inimă în pericard *(purītat)*. Ele sunt sediul sufletului în timpul somnului profund.

Aceste pasaje concordă în esenţă. Pe o combinaţie a acestora pare să se bazeze Kauṣ. 4,19: canalele subtile numite *hitāḥ*, fine ca un fir de păr despicat de o mie de ori, înconjură pericardul. Ele sunt sediul sufletului în timpul somnului profund. Ele sunt umplute cu fluid brun, alb, negru, galben, roşu. Toate acestea sunt ca în pasajele din Bṛh., numai culorile sunt, după ordine şi nume (în afară de *kṛṣṇa* în loc de *nīla)*, ca în Chānd. 8,6,1.

Chānd. 8,6,1 face joncţiunea între reprezentarea despre „canalele subtile ale inimii" brune, albe, închise, galbene, roşii şi concepţia (pregătită prin Chānd. 3,1-5) despre razele soarelui ce au de asemenea cinci culori şi care formează prelungirea canalelor subtile până la soare, legând astfel inima şi soarele, ca două sate printr-o şosea. În timpul somnului profund, sufletul se strecoară în acele canale subtile[4] şi prin

[1] Taitt. 2,1. Kāṭh. 2,12. 2,20. 3,1. Švet. 3,20. Muṇḍ. 2,1,10 etc.
[2] Maitr. 6,27.
[3] Maitr. 6,38.
[4] Chānd. 8,6,3.

aceasta devine una cu dogoarea[1]. La venirea morții, sufletul se înalță prin canalele subtile şi prin razele soarelui; ştiutorii ajung în soare, ignoranții găsesc închisă intrarea spre el.

Pe acest pasaj s-ar putea baza versetele Bṛh. 4,4, 8-9 despre vechiul drum, ajungând în mine, care duce în sus spre lumea cerului, care este alb, închis, galben, verde, roşu şi pe care călătoreşte sufletul înțeleptului după ce a devenit dogoare, *taijasa*. Expresia *taijasa* aminteşte de pasajele citate din Chāndogya[2], iar culorile sunt ca în Bṛhadāraṇyaka. În genere, toate pasajele citate până acum concordă.

Dimpotrivă, versetul anexat la Chānd. 8,6,6 şi care revine în Kāṭh. 6,16[3] pare să aparțină unei concepții diferite:

> O sută şi una sunt ale inimii canale subtile.
> Dintre acestea, una duce la cap;
> Pe el urcă cine merge spre nemurire;
> Ieşiri în toate direcțiile sunt celelalte.

După acest verset, numai un canal subtil duce în sus spre nemurire, în vreme ce, după proza precedentă, toate canalele subtile sunt legate cu razele solare, iar prin aceasta duc la soare, unde abia acolo are loc separarea.

Toate pasajele ulterioare se bazează pe o combinație a celor două teorii despre cele 72.000 şi cele 101 de canale subtile. Astfel, pe baza acestora, Praśna 3,6 numără 101 canale subtile principale, la fiecare dintre acestea, câte 100 de ramificații şi la fiecare dintre acestea, câte 72.000 de subramificații, ceea ce dă un total de 101+101×100+101×100×72.000 = 727.210.201 de canale subtile, adică 72 de koți, 72 de lakṣa şi 10.201, aşa cum corect calculează glosa (după modul de citire al ediției Ānandāśrama). După Maitr. 6,30, din inimă ies nenumărate raze albe, nealbe, negru-gălbui, închise, roşu brun şi roşu delicat, din care una duce la soare, o sută duc la locuințele zeilor iar celelalte în jos, spre lumea faptei. Kṣurikā 15-17 menționează cele 72.000 de canale subtile, din care 101 ar fi cele mai de seamă; prin toate aceste canale

---

[1] *tejas*, Chānd. 6,2,3., 6,8,6. 6,15,2

[2] Cf. totuşi şi Bṛh. 4,4,7.

[3] Care se bazează poate pe Bṛh. 4,4,2.

subtile, care sunt strânse împrejurul celui de al 101-lea dintre ele, numit *suṣumnā,* ca în jurul unei perne, se străduieşte să răzbată yoghinul, atunci când este condus prin *Suṣumnā* spre Brahman. Într-un mod asemănător descrie Brahmavidyā 11-12 cum sunetul Om (adică cel care meditează asupra acestuia) urcă pe canalul subtil solar al capului şi străbate rupând cele 72.000 de canale subtile şi capul, pentru a se uni cu Brahman. Aceste fantezii şi altele se bazează pe o conexiune a pasajelor citate din Bṛh. Up. cu versetul menţionat din Chānd. 8,6[1].

Trupul şi elementele

După accepţiunea obişnuită, mergând înapoi până la Bṛh. 4,4,5, trupul constă din cinci elemente[2]. Şi în Chānd. 6,5, unde sunt admise numai trei elemente (hrană, adîcă pământ, apă şi dogoare), se arată cum, din părţile grosiere, medii şi subtile ale acestora, iau fiinţă trupul şi organele psihice, după următoarea schemă:

	Grosiere:	Potrivite:	Fine:
Hrană:	fecale	carne	manas
Apă:	urină	sânge	prāṇa
Dogoare:	oase	măduvă	vorbire

Aici, ca şi la baterea laptelui pentru a se face unt, părţile subtile o iau în sus[3]. Ca dovadă a faptului că manas constă din hrană iar prāṇa din apă, se spune că, atunci când cineva se abţine de la mâncare, dar bea apă, viaţa *(prāṇa)* se menţine, dar memoria *(manas)* dispare[4]. Şi Bṛh. 4,2,3 menţionează că sufletul individual ar fi nutrit prin masa de sânge din inimă şi că de aceea ar „avea o hrană mai aleasă" *(pravivikta-āhāra-tara)* decât Sinele corporal. Pe aceasta se bazează învăţătura că Ātmanul în stare de veghe „ar gusta ceva grosier"

---

[1] = Kāṭh. 6,16.
[2] Garbha 1.
[3] Chānd. 6,6.
[4] Chānd. 6,7.

(sthūlabhuj) şi dimpotrivă, cel care visează „ar gusta ceva mai de soi" *(praviviktabhuj)*[1].

Foamea şi setea

Foamea şi setea, care după Ait. 1,2,5, ca puteri demonice, îşi stabilesc sediul în om, în Chānd. 6,8 sunt explicate etimologizând prin faptul că, în cazul foamei *(aśanāyā)*, apele au îndepărtat *(aśitaṁ nayate)* hrana mâncată (pentru construcţia organismului), pe când în cazul setei *(udanyā)*, dogoarea duce încolo *(udakaṁ nayate)* apa băută (tot pentru construcţia organismului). Prin faptul că, în cazul foamei şi al setei, hrana devine apă, iar apa dogoare, acestea se întorc doar la rădăcina din care au provenit[2].

Veghe, vis, somn, profund, moarte

Asupra stărilor de veghe, vis, somn profund şi de moarte, vom trata în capitolul următor. Aici mai vrem doar să rezumăm ce este foarte important din ceea ce ne învaţă Upanişadele despre geneza organismelor (care sunt toate suflete rătăcitoare).

Clasificarea organismelor

După modul lor de apariţie, organismele se împart în patru clase: cele născute vii, cele născute din ou, cele născute din sudoare (insecte şi altele asemănătoare) şi cele născute din germene (plante). Această clasificare, general acceptată în India de mai târziu cu o singură modificare[3], se bazează numai pe următoarele două pasaje din Upanişade; Chānd. 6,3,1: „Într-adevăr, aceste fiinţe de aici au sămânţă de trei soiuri: de fiinţă născută din ou, născută vie şi născută din germene". Impresia, de a fi ulterior şi deja dependent poate de acest pasaj, o face Ait. 3,3 unde, cu adăugarea unei a patra clase, sunt enumeraţi „cei născuţi din ou, cei născuţi din mamă, cei născuţi din sudoare, cei născuţi din lăstar".

Conform doctrinei transmigraţiei sufletului, procrearea nu este o primă geneză a sufletului, ci numai o revenire a acestuia din lună, unde a gustat fructul faptelor din existenţa anterioară. După marele text principal al doctrinei transmi-

---

[1] Māṇḍūkya 3-4, altfel înţeleasă în Vedāntasāra § 120.

[2] Cf. Chānd. 6,2.

[3] Manu 1,43-48. Mahābh. 14,1136. 2543 ş.a.m.d.; cf. pentru Vedānta: Sist. Ved. pag. 259, pentru Sāṁkhya: Garbe, *Filosofia Sāṁkhya*, p. 243, pentru Nyāya: Colebrooke, *Misc. Ess.* I. p. 269 şi urm.

grației sufletului[1], stațiile prin care trece sufletul reîntorcându-se din lună sunt: eter, vânt, fum, ceață, nori, ploaie, plante, sămânță și trupul mamei. Pe aceasta se bazează descrierea Muṇḍ. 2,1,5, iar versetele Kauṣ. 1,2[2], în care sufletul reîntorcându-se din lună relatează trecerea sa prin trupul patern și matern, se adaugă și ele la aceste reprezentări. Într-un sens similar se poate explica eventual pasajul obscur din Prāṇāgnihotra-Up.2[3], după care focul totalei ispășiri efectuează procrearea „prin intermediul strălucirii lunii"[4].

Cel din urmă purtător al sufletului pogorându-se din lumea de dincolo spre o nouă întrupare este sămânța paternă; ea este esența omului[5], este „forța adunată din toate membrele"[6], este reproducerea însăși[7]; amplasamentul său este în inimă[8]; ca locuință a acesteia, Prajāpati a creat femeia[9]; în aceasta își revarsă bărbatul propriul său Sine și-l face astfel să se nască; „apoi el intră în ființa femeii, exact ca un membru al ei; de aici vine că el nu-i pricinuiește nici o pagubă; ea însă, după ce acest Ātman al său a ajuns în ea, îl îngrijește; iar deoarece îl îngrijește, de aceea trebuie și ea îngrijită"[10]. După acest pasaj, sufletul tatălui este acela care se reîncarnează în copil, în vreme ce, după mai sus menționatul text principal al doctrinei transmigrației sufletului, Chānd. 5,10,5-6, copilul este un suflet care se întoarce din lună, pentru care așadar sperma tatălui ca și pântecele mamei sunt numai stații în drumul său.

Mitul din Bṛh. 1,4,3-4, pus pe seama lui Yājñavalkya, nu este compatibil cu nici una din aceste concepții, care explică procrearea ca dorința de împreunare a celor două jumătăți ale aceleiași ființe, despărțite de Prajāpati, în bărbat și femeie. Acest mit, ca și cel analog din *Banchetul* platonic, se înde-

---

[1] Chānd. 5,10, 5-6. Bṛh. 6,2,16.
[2] Up. pag. 25.
[3] Up. pag. 615.
[4] Altfel, Nārāyaṇa în Up. pag. 615, obs. 2 din glosa comunicată de noi.
[5] Bṛh. 6,4,1.
[6] Ait. 2,1; cu expresia *sambhṛtaṁ tejas* cf. Meghadūta, versetul 43.
[7] Bṛh. 6,1,6.
[8] Bṛh. 3,9, 22.
[9] Bṛh. 6,4,2
[10] Ait. 2,2-3.

părtează de realitate numai în măsura în care mută în trecut ceea ce este situat în viitor. Căci ființa care se străduieşte în vederea împreunării bărbatului cu femeia este tocmai copilul care vrea să se nască[1].

Procrearea ca obligație religioasă

Procrearea apare ca îndatorire religioasă; în Taitt. 1,9, ea este prescrisă alături de învățarea şi predarea Vedei; adeseori[2], ea este descrisă alegoric ca o acțiune sacrificială; în Taitt. 1,11, discipolul care a isprăvit ucenicia şi pleacă este sfătuit cu insistență: „După ce i-ai înmânat dascălului binevenitul dar, ai grijă ca firul neamului tău să nu se rupă"; Mahān. 63,8: „Cel care continuă să toarcă aşa cum se cuvine firul descendenței, se achită prin aceasta de datoriile sale față de tați; căci chiar şi această (procreare) este o achitare de datorie". Prin fiu se asigură continuarea existenței în lumea oamenilor[3], acesta intervine pentru tată, săvârşind lucrările sacre[4], „iar dacă lui i-a stat ceva în cale, fiul său va ispăşi toate acestea; de unde şi numele de «fiu» *(putra,* fiindcă el *pūraṇena trāyati pitaram,* Śaṅk.); căci prin fiu continuă el să existe în această lume"[5]. O instrucțiune amănunțită despre felul cum ar fi de procedat pentru a procrea un fiu sau o fiică având anumite însuşiri se găseşte în Bṛh. 6,4; acest capitol formează concluzia Upanișadei şi aşadar încheierea instruirii religioase care îi era împărtăşită discipolului înainte de a se despărți de ucenicie.

Respingerea procreării

În contrast cu aceste concepții care includ procrearea în cercul îndatoririlor religioase, îşi face treptat drum o tendință ascetică, ce respinge procrearea. În Bṛh. 1,4,17, cele cinci țeluri naturale ale străduinței omeneşti (Sine, femeie, copil, bogăție, fapte) sunt înlocuite prin cinci forme aparente ale lui Ātman (manas, vorbire, suflu, ochi-ureche, trup); în Bṛh. 3,5,1, despre brahmanii care l-au cunoscut pe Ātman se spune că ei renunță la

---

[1] *Elemente de metafizică* § 153.
[2] Chānd. 3,17,5. 5,8-9. Bṛh. 6,2,13. 6,4,3.
[3] Bṛh. 1,5,16.
[4] Ait. 2,4.
[5] Bṛh. 1,5,17.

dorința de copii, avere și lume; tot așa în Bṛh. 4,4,22, unde se spune mai întâi: „Aceasta au știut-o străbunii, care nu râvneau la obținerea de urmași și spuneau: «Ce nevoie avem noi de urmași, noi, al căror suflet este această lume!»".

Dacă aceste afirmații au fost puse în gura lui Yājñavalkya, care avea totuși el însuși două femei, aceasta dovedește doar din nou, ca multe altele, că Yājñavalkya este un pur nume, folosit pentru a transmite cele mai înalte și mai nobile idei ale școlii Vājasaneyinilor. Dacă și urarea din Chānd. 8,14: „Fie ca eu, podoaba podoabei, să nu intru în cenușiul fără dinți, - cel fără dinți, cenușiu, mucilaginos", este de înțeles despre o nouă intrare în pântecele mamei (așa cum vrea scoliastul) sau numai o conservare cât mai lungă înaintea bătrâneții și a greutăților acesteia, acest lucru poate rămâne nedecis. Dintre pasajele ulterioare, numim numai Mahān. 62,7. 11. 63,8. 13, unde renunțarea este pusă mai presus decât procrearea și Praśna 1,13. 15, unde *Prajāpati-vratam*, în măsura în care este practicat în timpul zilei, rămâne de fapt permis, însă lumea lui Brahman este făgăduită numai acelora „care își mortifică trupul, în care adevărata castitate este bine înrădăcinată".

Că Saṁnyāsa-Upaniṣadele ulterioare sunt impregnate de acest spirit, nu este nevoie de nici o explicație în plus; sacrificiul făcut lui Prajāpati, care este recomandat saṁnyāsinului începător în Kaṇṭhaśr. 4[1], iar în Jābāla 4[2] dimpotrivă, este deconsiliat, pare să însemne o răscumpărare simbolică a obligației reproducerii.

Embriologie

Durata rămânerii în trupul mamei este evaluată în Chānd. 5,9,1 la „zece luni [lunare], sau cât de lungă este ea". Informații detaliate asupra dezvoltării embrionului le dă Garbha-Up. 2-4[3]:

„Din legătura sămânței cu sângele se dezvoltă embrionul... Din împerecherea până la perioada de menstruație, se produce după o noapte un nodulet, după șapte nopți o vezică, până într-o jumătate de lună un bulgăre, până într-o lună

[1] Up. pag. 701.
[2] Up. pag. 709.
[3] Up. pag. 608 și urm.

acesta se întăreşte, după două luni apare capul, după trei luni se conturează părţile picioarelor, în luna a patra gleznele, burta şi şoldurile, într-a cincea şira spinării, în luna a şasea gura, nasul, ochii, urechile, în luna a şaptea embrionul este înzestrat cu suflet *(jīva)*, într-a opta el este complet în toate părţile lui. Dacă predomină sămânţa paternă, apare un bărbat, dacă predomină sămânţa maternă o femeie, iar la echilibrul sămânţei celor doi un hermafrodit; dacă sufletul este toropit, iau fiinţă orbi, ologi, cocoşaţi şi pitici. Dacă sămânţa presată de vânturile din ambele laturi se sparge în două, devine şi corpul dublu şi se nasc gemeni. ... În luna a noua în sfârşit el este complet în toate porţiunile şi în ce priveşte cunoaşterea; el îşi aminteşte atunci [câtă vreme rămâne încă în trupul mamei, ca Vāmadeva, Ait. 2,4] de naşterile sale anterioare şi are cunoştinţă de faptele sale bune şi de cele rele;... când însă apoi, ajungând la poarta părţilor sexuale, chinuit prin strânsoare şi, abia născut cu mari dureri, vine în contact cu vântul Vaiṣṇava [vântul lumii exterioare], el nu-şi mai poate aduce aminte de naşterile şi de morţile sale şi nu mai are cunoştinţă de faptele sale bune şi rele".

La reprezentările înrudite din filosofia occidentală mai nouă se referă ironia lui Voltaire (*Lettre XIII sur les Anglais*), care se aplică şi apriorismului indian: „Je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis"[1].

[1] Nu sunt mai dispus decât Locke să-mi închipui că, înainte de a fi fost conceput cu câteva săptămâni, eram un suflet tare savant, ştiind atunci mii de lucruri pe care le-am uitat născându-mă şi că, în uter, am posedat tare inutil cunoştinţe care mi-au scăpat de cum am putut să am nevoie de ele şi pe care nu am mai fost în stare nicicând să le recuperez de atunci (*N. tr.*).

XIII. STĂRILE SUFLETULUI

1. Cele patru stări

Veghe, vis, somn profund şi Turīya

Aşa cum Ātman, „întrupându-se în existenţa corporală"[1], ca mulţime a organelor, umple **spaţial** trupul „până în vârfurile unghiilor"[2], tot aşa, în această stare individuală a sa, el parcurge **temporal** o serie de stări, în care adevărata sa natură metafizică apare treptat tot mai clar la lumina zilei; acestea sunt: 1) veghea, 2) somnul cu vise, 3) somnul profund *(suşupti)*, adică somnul adânc fără vise, în care sufletul se uneşte trecător cu Brahman şi are parte de o beatitudine corespunzătoare, de nedepăşit şi 4) cea de a „patra" stare *(caturtha, turya, turīya)*, numită de obicei *Turīya,* în care acea încetare a lumii pluraliste şi contopirea cu Brahman, pe care se *bazează* fericirea somnului profund, nu intervine ca în acesta inconştient, ci în deplină continuitate a conştiinţei.

Teoria despre aceste patru stări ale sufletului s-a format abia treptat. Mai întâi, s-ar putea ca stingerea conştiinţei la adormire şi revenirea sa la trezire să fie cele care au preocupat cugetarea şi au pus întrebări precum cea din Bṛh. 2,1,16[3]: „Când acesta era adormit, unde era acel spirit alcătuit din cunoaştere *(vijñānamayaḥ puruṣaḥ)* şi de unde a venit el încoace acum [la trezire]?" Acest uimitor fenomen al somnului era explicat atunci ca o cufundare trecătoare a organelor (vorbire, ochi, ureche, manas) în *prāṇa.* Astfel, în pasajul Śatap. Br. 10,3,3,6 făcut deja cunoscut[4] şi, concordând aproape textual cu acesta, în Chānd. 4,3,3: „Căci atunci când cineva doarme, intră în

Fenomenul somnului

[1] śarīratvāya dehin, Kāṭh, 5.7.
[2] Bṛh. 1,4,7.
[3] Cf. Kauṣ. 4,19.
[4] Mai sus I,1, pag. 298.

prāṇa vorbirea, în prāṇa ochiul, în prāṇa urechea, în prāṇa manas". O pură ilustrare a acestei explicații a somnului[1] este Chând. 6,8,2: „Așa cum o pasăre, care a fost legată cu o ață, zboară încoace și încolo și, după ce n-a găsit aiurea nici un punct de sprijîn, se lasă în jos la locul legăturii, tot așa, o dragule, zboară și manas încoace și încolo și, după ce n-a găsit în altă parte nici un punct de sprijin, se lasă jos în prāṇa, căci prāṇa, o dragule, este locul de legătură al lui manas". Cuvintele precedente pornesc de la o concepție oarecum diferită Chând. 6,8,1: „Când se spune că omul ar dormi, atunci acesta a ajuns la starea de uniune cu cel ce ființează[2], o dragule, în sine însuși a intrat el, de aceea se spune despre acesta că «doarme» *(svapiti)*, căci el a intrat în sine însuși (*svam apīta*)".

Somn cu vise și somn profund

Toate aceste pasaje nu conțin încă nici o deosebire între somnul cu vise și somnul profund[3]. Această ordine pare să fie și cea istorică. În Bṛh. 4,3,9-33, separarea nu este realizată încă atât de sever ca în Bṛh. 2,1,18-19, unde apare și pentru prima oară numele de *suṣupta*[4] pentru „cel profund adormit", din care s-a dezvoltat apoi mai departe *suṣuptam*[5] și *suṣupti*[6] pentru „somn profund". Cele mai târzii și deja dependente de Bṛh. 4,3,9-33 par să fie explicațiile din Chând. 8; căci, dacă în Chând. 8,3,4 (= 8,12,3), somnul profund este descris (nu ca în Chând. 8,6,3 în legătură cu Chând. 6,2,3. 6,8,6, ca o contopire cu *tejas*, ci) ca o **intrare în lumina supremă** și, condiționată prin aceasta, **o apariție în formă proprie**[7], această curioasă reprezentare ar putea fi ce-i drept explicată și prin Chând. 3,13,7, însă mai natural este să vedem în ea o reminiscență a „spiritului alcătuit din cunoaștere, luminând

---

[1] Poate în amintirea lui Bṛh. 4,3,19.

[2] Descris mai înainte, Chând. 6,2 și urm.

[3] Așa ceva se găsește înainte de toate în Bṛh. 4,3,9-18. 19-33, după aceea în Bṛh. 2,1,18. 19 (Kauṣ. 4,20) și în sfârșit în Chând. 8,6,3. 8,10. 11-12 (cf. 8,3,4).

[4] Care încă lipsește din Bṛh. 4,3,9-33.

[5] Începând cu Māṇḍ. 5.

[6] Începând cu Kaivaly, 13. 17.

[7] *paraṁ jyotir upasampadya svena rūpeṇa abhiniṣpadyate.*

înlăuntrul inimii"[1], care, aşa cum se arată mai departe acolo, „prin virtutea propriei sale străluciri, a propriei sale lumini, îşi slujeşte sie însuşi ca lumină" în starea de veghe, de vis sau de somn profund. Iar atunci când cuvântul *samprasāda,* care în pasajul Bṛh. 4,3,15 deja interpolat[2] încă înseamnă „liniştea completă" a somnului profund, este întrebuinţat în Chānd. 8,3,4. 8,12,3 de-a dreptul pentru „sufletul în somn profund", aceasta are sigur o importanţă secundară.

La aceste pasaje mai vechi se adaugă scurta notiţă din Ait. 1,3,12, aşa cum şi explicaţiile despre somnul cu vise şi somnul profund din Praśna 4 se bazează pe ele.

Turīya

Alături de veghe, visare şi somn profund, ca o a patra şi cea mai înaltă stare a lui Ātman, apare *Caturtham, Turyam, Turīyam* (sc. *sthānam)* sau *Turīya* (sc. *ātmā)* mai întâi în Māṇḍ. 7[3], unde şi primele trei stări sunt desemnate cu numele mistice *Vaiśvānara, Taijasa, Prājña.* Aici, sufletul în stare de veghe este numit *Vaiśvānara* poate fiindcă[4], în stare de veghe, toţi oamenii au o lume comună, în vreme ce în vis fiecare o are doar pe a sa; celui care visează i se spune *Taijasa,* desigur fiindcă atunci ātman este numai propria sa lumină[5]; celui care doarme adânc i se spune *prājña,* fiindcă în timpul somnului profund, ātman, după Bṛh. 4,3,21, este unit trecător cu *prājña ātman,* adică cu Brahman.

Vaiśvānara, Taijasa, Prājña

Discuţia detaliată a celor patru stări ar putea fi precedată de definiţia dată acestora în Sarvopaniṣatsāra 5-8[6]: „Când, cu cele paisprezece organe începând cu manas [manas, buddhi, cittam, simţurile cognitive şi simţurile efectoare], care se desfăşoară spre exterior, acţiune în care sunt sprijinite de zeităţi ca Āditya ş.a.m.d., se percep obiectele grosiere, ca sunete ş.a.m.d., aceasta se cheamă veghea (*jāgaraṇam*) lui Ātman".

---

[1] Bṛh. 4,3,7.

[2] Vezi observaţia noastră de acolo.

[3] Faţă de care pasajele Maitr. 6,19. 7,11, aparţinând suplimentului, sunt mult mai târzii.

[4] Aşa cum spune Heraclit, la Plut., *de superst.* 3.

[5] *svena bhāsā, svena jyotiṣā prasvapiti,* Bṛh. 4,3,9.

[6] Up. pag. 623.

„Când, eliberat de impresiile veghii, cu numai patru organe [manas, buddhi, cittam, ahaṁkāra] şi fără a fi prezente sunete ş.a.m.d., se percep sunete ş.a.m.d. bazate pe acele impresii, aceasta se cheamă visarea *(svapnam,* aici ca neutru) lui Ātman".

„Când cineva, ca urmare a potolirii tuturor celor paisprezece organe şi a încetării conştiinţei obiectelor particulare [este fără conştiinţă], aceasta se cheamă somnul profund (*suṣuptam*) al lui Ātman".

„Când, prin suprimarea celor trei stări mai sus numite, elementul spiritual care contemplă existenţa ca spectator mai dăinuie încă numai el însuşi ca o absenţă a deosebirii eliberată de orice existenţă, acest ceva spiritual se cheamă *Turīyam* (al patrulea)".

2. Veghea

Māṇḍ. 3: „*Vaiśvānara,* cel aflat în stare de veghe, cunoscând spre exterior, cu şapte membre, cu nouăsprezece guri, care savurează grosierul este primul său sfert". Ātmanul în primul din cele patru stadii, cel de veghe, este numit „cu şapte membre" deoarece el, ca *Vaiśvānara,* după Chānd. 5, 18,2, de unde este preluat acest nume, este alcătuit din cer, soare, vânt, eter, apă, pământ şi foc (de sacrificiu) iar acesta îşi cunoaşte fiinţa cosmică prin intermediul fiinţei sale psihice, cea cu „nouăsprezece guri" (zece indriye, cinci prāṇe, manas, buddhi, ahaṁkāra, cittam). El savurează astfel lumea obiectelor „grosiere"; ca explicaţie ar putea servi Kaivalya 12:

> Când sufletul său este orbit prin Māyā,
> În trup el locuieşte şi se-ndeletniceşte cu lucrări;
> Cu femei, mâncare, băutură şi multele plăceri
> El dobândeşte saturarea în starea sa de veghe.

Aşa cum aceste pasaje o indică deja, numai propria sa fiinţă este aceea pe care *Vaiśvānara* aflat în stare de veghe o

manifestă în exterior şi o savurează ca lume a obiectelor grosiere. Pe aceasta se bazează înrudirea veghii cu visul, indicată deja în Ait. 1,3,12 prin faptul că lui Ātman îi sunt atribuite „trei stări de vis" (*trayaḥ svapnaḥ*), prin care, conform comentatorilor, sunt de înţeles veghea, visul şi somnul profund. Şi veghea este o stare de vis, căci în ea, aşa cum observă Śaṅkara la acest pasaj, „o veghe a adevăratului Sine propriu nu are loc şi se priveşte o realitate inexistentă, asemănătoare celei din vis"[1].

Această înrudire a stării de veghe cu visul este tratată de Gauḍapāda deosebit de detaliat în Māṇḍūkyakārikā: precum visul, tot aşa şi veghea, deoarece ne reflectă o lume pluralistă, este o amăgire (2,5. 3,29); percepţiile în starea de veghe, tot ca şi cele din timpul visului, îşi au temeiul numai în noi (4,37) şi nu există nicăieri altundeva decât în mintea celui aflat în stare de veghe (4,66); iar aşa cum realitatea visului este dezminţită prin trezire, tot aşa, invers, şi realitatea veghii este dezminţită prin faptul că ea încetează în vis (2,7. 4,32).

Aceleaşi idei ar trebui poate să le găsim deja în Bṛh. 4,3,7, unde este explicată mai întâi cunoaşterea şi mişcarea de sine a lui Ātman ca fiind numai aparentă iar apoi se dă ca motiv pentru aceasta faptul că, în vis, Ātman ar depăşi aparenţele fără esenţă ale veghii: „este ca şi cum el ar cugeta, este ca şi cum el ar hoinări; căci *(sa hi,* în loc de care Mādhy. citesc *sadhīḥ)* atunci când el a devenit somn, el depăşeşte această lume, formele morţii". Aşa cum un peşte se strecoară între două maluri, fără a le atinge, tot aşa face şi Ātman între stările de veghe şi de vis[2]; de la veghe el zoreşte spre visare şi de la aceasta din nou „înapoi la starea de veghe; iar tot ceea ce el vede într-aceasta, nu este atins de ea; căci de acest spirit nimic nu se lipeşte"[3].

---

[1] Asupra altor afirmaţii ale lui Śaṅkara în acest sens cf. *Sist. Ved.* pag. 297, 299, 372.

[2] Bṛh. 4,3,18.

[3] Bṛh. 4,3,16.

3. Somnul cu vise

Pasajul principal, de care, aşa cum pare verosimil, depind toate celelalte, este Brh. 4,3, 9-14:

„Or, când adoarme, el desprinde din această lume atot-cuprinzătoare lemnul de construcţie, îl doboară el însuşi şi construieşte singur, în virtutea propriei sale străluciri, a propriei sale lumini; – când el doarme astfel, acest spirit îşi serveşte sie însuşi ca lumină. În locul acela nu sunt căruţe, nici trăsuri, nici străzi, ci căruţele, trăsurile şi străzile şi le face el singur; acolo nu este beatitudine, bucurie şi plăcere, ci beatitudinea, bucuria şi plăcerea şi le face el singur: acolo nu sunt fântâni, iazuri şi râuri, ci fântânile, iazurile şi râurile şi le face el singur, – căci el este creatorul. Despre acest lucru sunt aceste versete:

Lepădând ce este al trupului în somn,
El treaz priveşte organele dormind;
Lumina lor împrumutând, din nou la loc se-ntoarce apoi
De aur spiritul, unica pasăre călătoare.

Cuibul de jos îl lasă el păzit de viaţă
Şi se avântă în sus din cuib nemuritor.
Nemuritor cutreieră pe unde-i place
De aur spiritul, unica pasăre călătoare.

În stare de vis el hoinăreşte ba în sus, ba în jos
Şi îşi creează ca zeu numeroase forme,
Când oarecum bine dispus cu femei glumind,
Când din nou privind ca la ceva cumva ingrozitor.

Doar locul său de joacă se vede aici,
Pe el, însă, nu-l vede nimeni.

De aceea se spune: nu trebuie să-l trezeşti brusc, căci greu îi este să se tămăduiască unuia care nu mai găseşte drumul de întoarcere la sine însuşi. De aceea se mai spune: [somnul] este pentru el numai un lăcaş al veghii, căci ceea ce vede el în stare de veghe, acelaşi lucru îl vede şi în somn. Astfel, în locul acela, acest spirit îşi serveşte aşadar sieşi ca lumină".

În acest pasaj se întrepătrund, într-o prezentare poetică, două modalități de concepere a visului: după una dintre acestea, spiritul rămâne acolo unde este el şi îşi creează el însuşi, din materiile prime ale veghii, „în virtutea propriei sale străluciri, a propriei sale lumini", o nouă lume a formelor, – după cealaltă, spiritul părăseşte în vis trupul şi „cutreieră pe unde-i place", fapt prin care apoi uneori el găseşte numai cu greu drumul de întoarcere la trupul său.

Aceste două concepții, bazate numai pe prezentare poetică şi fără să difere propriu-zis între ele, sunt luate în serios în Bṛh. 2,1,18 şi conjugate în sensul că visătorul hoinăreşte totuşi numai în interiorul propriului trup: „Pe unde cutreieră el atunci în vis, acestea sunt lumile lui; atunci, el este asemenea unui mare rege sau unui mare brahman, sau intră oarecum în ce este sus şi în ce este jos[1]. Şi aşa cum un mare rege îşi ia cu el supuşii şi în țara sa hoinăreşte după plac[2], tot aşa ia el cu sine acele spirite vitale şi hoinăreşte în trupul său după plac".

Această stranie teorie, care nu se sprijină pe nici o concepție despre natură, despre un hoinărit în trup în timpul visului, se explică doar ca o încercare de a împăca diferitele concepții ale pasajului de bază citat mai sus. Şi comparația cu marele rege şi cu marele brahman pare să fie făcută ținând seama de pasajul următor, Bṛh. 4,3,20, care descrie trecerea de la conştiința de vis, de a fi acesta şi acela, la conştiința somnului profund, de a fi totul, în modul următor:

„Or, când cineva este [în vis], ca şi cum l-ar omorî, ca şi cum l-ar jupui, ca şi cum l-ar încolți *(vicchāyayati)* un elefant, ca şi cum s-ar prăbuşi într-o groapă, – tot ceea ce în stare de veghe îl înspăimântă, el socoteşte acolo în ignoranța sa ca fiind ceva real, – sau i se pare că ar fi un zeu, că ar fi un rege –, când el îşi dă seama că «eu singur sunt acest univers», – acesta este cel mai înalt lăcaş al său", – anume, aşa cum se descrie în cele ce urmează, cel al somnului profund, în care acel cineva se recunoaşte ca unul cu universul, cu Brahman adică şi, de aceea, este fără obiecte care să-i stea înainte şi

[1] *uccāvacaṁ nigacchati;* după Bṛh. 4,3,13 *uccāvacam īyamānaḥ.*

[2] Reminiscență din Bṛh. 4,3,37-38.

deci fără conştiinţă individuală[1]. Când în Chānd. 8,10,2 se spune despre cel care visează: „însă este totuşi, ca şi când el ar fi ucis, este totuşi ca şi cum ei l-ar încolţi *(vicchāyayanti)*, ca şi cum ar afla ceva neplăcut, şi este ca şi cum ar plânge", înrudirea cu pasajul citat Bṛh. 4,3,20 este evidentă. Lipsitul de sens *vicchādayanti* din Chānd. 8,10,2 a fost modificat de Max Müller (pe care Böhtlingk şi cu mine l-am urmat aici) în *vicchāyayanti*. O consecinţă aproape inevitabilă a acestei modificări, ţinând seama de marea raritate a acestei expresii, este presupunerea că Chānd. 8,10,2 este dependent de Bṛh. 4,3,20, - căci cazul invers sau o interpolare a lui Bṛh. 4,3,20 din Chānd. 8,10,2[2] au o probabilitate redusă ţinând seama de întregul caracter al celor două pasaje.

Sigur dependentă de Bṛh. 4,3 este Praśna 4,5, unde, după ce se arată cum, în timpul somnului, manas trage în sine cele zece indriye, astfel încât numai focurile prāṇice mai veghează în oraş, visul este descris după cum urmează: „Apoi acel zeu [adică manas] are parte de măreţie, în măsura în care el vede încă o dată cele văzute aici şi acolo, aude încă o dată cele auzite aici şi acolo, percepe iar şi iar unul câte unu cele percepute unul câte unu în mijlocul locurilor şi al regiunilor; văzute şi nevăzute, auzite şi neauzite, percepute şi nepercepute, el priveşte totul, el priveşte în calitate de tot (*sarvaṁ paśyati, sarvaḥ paśyati*)". Mai ales ultimele cuvinte, comparate cu Bṛh. 4,3,20 *(aham eva idaṁ sarvo 'smi, iti manyate)*, fac neîndoielnică dependenţa de acest pasaj.

Din pasajele ulterioare, citām numai Māṇḍ. 4, unde, după explicaţia veghii adusă la cunoştinţă mai sus, făcându-se o paralelă cu aceasta, se spune despre starea de vis: „Cel aflat în starea de vis, cunoscând spre interior, cu şapte membre, cu nouăsprezece guri, *Taijasa* cel savurând bucate alese este cel de al doilea sfert al său". Expresiile „cu şapte membre", „cu nouăsprezece guri" sunt explicate ca şi mai sus pentru veghe: „cel savurând bucate alese" *(praviviktabhuj)* se numeşte sufletul în vis fără îndoială cu referire la Bṛh. 4,2,3, unde despre sufletul individual se spune că acesta, în con-

[1] Bṛh. 4,3, 21 şi urm.

[2] La care încă ne gândeam în Upanişade pag. 464, 470.

trast cu trupul, ar fi „având o hrană aleasă" (*pravivikta-āhāratara*). O dezbatere a iluziei visului, pentru explicarea iluziei stării de veghe, o oferă Gauḍapāda 2,1 şi urm.[1], unde apar deja aceleaşi idei pe care le-a dezvoltat ulterior discipolul discipolului său, Śaṅkara[2].

4. Somnul profund

Somnul cu vise trece în somnul profund atunci când, prin mijlocirea unui impuls mai puternic spre lumea cealaltă[3], conştiinţa de vis de a fi aceasta sau aceea, un zeu, un rege ş.a.m.d. trece, aşa cum o descrie Bṛh. 4,3,10, în conştiinţa faptului de a fi universul, care, deoarece nu i se mai opune nici un obiect, nu mai este o conştiinţă în sens empiric, ci o unire trecătoare cu *prājña ātman*, subiectul etern al cunoaşterii, Brahman. Aceste idei sunt expuse în cel mai important, dar şi cel mai vechi text, care tratează despre somnul profund, Bṛh. 4,3,19-33: „Însă aşa cum acolo în văzduh un şoim sau un vultur, după ce a zburat încoace şi încolo, obosit, îşi strânge aripile şi se ghemuieşte, tot aşa zoreşte şi spiritul spre acea stare în care el, adormit, nu mai simte nici un jind şi nu mai vede nici o imagine de vis".

Mai departe, după o referire la canalele subtile *hitāḥ*, în care, după Bṛh. 2,1,10 ş.a.m.d., se odihneşte sufletul în somnul adânc şi după descrierea trecerii de la vis la somnul profund, se spune: „Aceasta este forma esenţială a acestuia, în care el este mai presus de dorinţă, este liber de rău şi fără de teamă. Căci, aşa cum cineva, îmbrăţişat de o femeie iubită, nu mai are conştiinţa a ceea ce este în afară sau înăuntru, tot aşa şi spiritul, îmbrăţişat de Sinele de natura cunoaşterii (*prājñena ātmanā*, adică Brahman), nu mai are conştiinţa a ceea ce este în afară sau înăuntru. Aceasta este forma esenţială a acestuia, în care el, cu dorinţa potolită, el însuşi dorinţa sa, este fără de dorinţă şi despărţit de supărare. Atunci tatăl

---

[1] Up. pag. 583, 597.
[2] *Sistemul Ved.* pag. 371.
[3] Bṛh. 4,3,9.

nu este tată şi mama nu este mamă, lumile nu sunt lumi, zeii nu sunt zei" ş.a.m.d., toate contradicţiile sunt rezolvate în cel Etern, Unic, „atunci este neatingere de bine şi neatingere de rău, atunci el a învins toate chinurile inimii sale. Dacă el atunci nu vede, el vede totuşi, deşi nu vede; căci pentru Văzător nu este nici o întrerupere a vederii, deoarece el este nepieritor; însă nu este nici un al doilea în afară de el, nici un altul, de el deosebit, pe care l-ar putea vedea". În această continuare a existenţei ca subiect pur, fără obiect, al cunoaşterii, care intervine în somnul profund, constă beatitudinea acestei stări, aşa cum se expune mai departe într-o prezentare deja dezbătută[1].

Ca un scurt rezumat al ideilor acestei secţiuni am putea considera Bṛh. 2,1,19: „Însă, atunci când el este în somn profund, când el nu mai este conştient de nici un lucru, atunci acolo sunt canalele subtile numite *hitāḥ*, din care şaptezeci şi două de mii se răspândesc din inimă în pericard; el se strecoară în acestea şi se odihneşte în pericard; şi aşa cum se odihneşte un flăcău sau un mare rege sau un mare brahman, bucurându-se de un prisos de beatitudine[2], tot aşa şi el".

Unificarea cu *Prāṇa* (care este considerat egal cu *Prājñaātman)* este esenţa somnului profund şi după Kauṣ. 3,3: „Când un om este aşa de adormit încât nu mai priveşte nici o imagine de vis, atunci el a ajuns la unitate chiar în acest Prāṇa; atunci în acesta intră vorbirea cu toate numele, ochiul cu toate formele, urechea cu toate sunetele, manas cu toate ideile". O combinaţie a ultimelor două pasaje citate este Kauṣ. 4,19-20.

Şi pasajele din Chānd. Up. despre somnul profund fac în general impresia de a fi de un tip secundar. Le citām, indicând în note de subsol pasajele probabil utilizate ca model.

Chānd. 8,6,3: „Când cineva, astfel adormit, a ajuns la tihnă întru totul şi pe deplin încât nu mai cunoaşte nici o imagine de vis, atunci el s-a strecurat în aceste canale subtile[3];

---

[1] Pag. 144.

[2] *atighnīm ānandasya,* această expresie rezumă consideraţiile din Bṛh. 4,3,33, mai sus pag. 122 şi urm.

[3] Bṛh. 2,1,9: „el se strecoară în acestea".

de aceea, nu-l mai atinge nici un rău[1], căci el a devenit atunci unul cu dogoarea"[2].

Chând. 8,11,1: „Când cineva, astfel adormit, a ajuns la tihnă întru totul şi pe deplin încât nu mai cunoaşte nici o imagine de vis, acesta este Sinele, aşa grăit-a el, acesta este Nemuritorul, Neînfricatul, acesta este Brahman". La aceasta, obiecţia: „Atunci el a intrat în nimicire; în aceasta, eu nu pot vedea nimic consolator"[3], la care se ripostează cu referire la vânt şi la nor, la fulger şi la tunet, care apar dintr-o stare latentă şi îşi manifestă prin aceasta adevărata lor esenţă: „tot aşa se ridică şi această deplină potolire[4] din acest trup[5], intră în lumina supremă şi apare prin aceasta în propria formă[6]: acesta este spiritul suprem, care hoinăreşte pe acolo[7], atunci el glumeşte şi se joacă şi se desfată, fie şi cu femei[8] sau cu trăsuri[9] sau cu prieteni şi nu se gândeşte la această anexă de trup lăsată înapoi, la care Prāṇa este înhămat ca un animal de tracţiune la car"[10].

Pe o înţelegere greşită a versetelor Bṛh. 4,3,11-14 pare să se bazeze faptul că aici, ca deja în Bṛh. 4,3,15, somnului profund îi este atribuit ceea ce se potriveşte numai somnului cu vise. Somnul profund este conceput, ca în Chând. 3,6,3, ca o unificare cu dogoarea *(tejas)* şi în Praśna 4,6: „Însă când el este biruit de dogoare, atunci acel zeu nu mai priveşte nici un vis, iar în acest trup domneşte plăcerea aceea".

În sfârşit, întru totul compilată din reminiscenţe este descrierea somnului profund din Māṇḍ. 5: „Starea, în care el, adormit, nu mai simte nici o dorinţă şi nu mai priveşte nici o

---

[1] Bṛh. 4,3,22: „atunci este neatingere de bine şi neatingere de rău".
[2] Chând. 6,2,3. 6,8,6.
[3] Cf. obiecţia lui Maitreyī, Bṛh. 2,4,13: „cu aceasta, o stăpâne, m-ai zăpăcit, căci tu zici că după moarte n-ar fi conştiinţă".
[4] *samprasāda,* Bṛh. 4,3,15 „somnul profund", aici şi în Chând. 8,3,4 „sufletul în somn profund"; cf. Bṛh. 4,3,7 *sa hi svapno bhūtvā.*
[5] Bṛh. 4, 3, 11: „lepădând în somn ce-i al trupului".
[6] Bṛh. 4,3,9: „atunci când doarme astfel, acest spirit îşi serveşte sie însuşi ca lumină".
[7] Bṛh. 4,3,12: „nemuritor cutreieră pe unde-i place".
[8] Bṛh. 4,3,13: „când bine dispus cu femei glumind".
[9] Bṛh. 4,3,10.
[10] Bṛh. 4,3,35: „aşa cum o căruţă, când e greu încărcată, merge scârţâind".

imagine a visului[1], este somnul profund. Cel aflat în starea de somn profund, unificat[2], alcătuit cu totul şi cu totul din cunoaştere[3], alcătuit din beatitudine[4], savurând beatitudine, Prājña, având ca gură conştiinţa[5] este cel de al treilea sfert al său. El este stăpânul universului[6], el este atotştiutorul[7], el este cârmuitorul lăuntric[8], el este leagănul universului[9], căci el este creaţie şi pieire a fiinţelor"[10].

5. Turīya

Veghea, somnul cu vise şi somnul profund sunt cele trei stări ale lui Ātman, care apar singure în Upaniṣadele mai vechi; după acestea, în somnul profund se atinge unificarea deplină întru Brahman şi prin aceasta obiectivul cel mai înalt care poate fi atins; Bṛh. 4,3,32: „Acesta este supremul său ţel, aceasta este cea mai înaltă fericire a sa, aceasta este lumea sa cea mai înaltă, aceasta este suprema sa beatitudine". Aceste cuvinte despre somnul profund exclud ideea unei stări încă şi mai înalte.

Abia mai târziu, o dată cu răspândirea practicii Yoga, s-a făcut cunoştinţă în *Yoga* cu o stare a sufletului aflată încă şi mai sus decât somnul profund, în sensul că unificarea cu Brahman şi beatitudinea supremă legată de aceasta, care în somnul profund intervine fără menţinerea conştiinţei individuale ce păstrează amintirea acesteia şi după trezire, în Yoga se efectuează în deplină continuitate a conştiinţei individuale de veghe. În Māṇḍūkya-K. 3,33 şi urm., Gauḍapāda descrie foarte clar Yoga, în deosebirea acesteia de somnul profund:

---

[1] Bṛh., 4,3,19.
[2] Bṛh. 4,4,2.
[3] Bṛh. 4,5,13.
[4] Taitt. 2,5.
[5] Bṛh. 4,3,21.35.
[6] Bṛh. 4,4,22.
[7] Muṇḍ. 1,1,9.
[8] Bṛh. 3,7.
[9] Muṇḍ. 1,1,6.
[10] Kāth. 6,11.

Ca veşnic statornică ştiinţă,
De cele ştiute nedeosebită,
Brahman este conştient tot timpul,
Din vecii vecilor conştient.

Acest eveniment constă din faptul
Că forţat sunt reprimate
Mişcările spiritului toate,
Stau lucrurile altfel în somn adânc.

Se stinge spiritul în somn adânc,
El nu se stinge, când e reprimat,
Ci el devine Brahman, neînfricatul,
Lumină a cunoaşterii, cu totul.

Această suprimare a conştiinţei obiectelor în veghe deplină şi unificarea cu subiectul etern al cunoaşterii, efectuată prin Yoga, a fost desemnată, pe lângă veghe, vis şi somn profund, ca a „patra" stare a lui Ātman, *caturtha*[1] sau, cu forma timpurie vedică şi de aceea mai festivă pentru *caturtha*, ca *Turīya* (şi *Turya*), la care s-a spus atât *„Turīya*, masculin, sc. *ātmā)* cât şi *„Turīyam*, neutru, sc. *sthānam)*. Deoarece această stare, prin natura lucrurilor, apare în practica Yoga, vom face cunoştinţă cu ea mai îndeaproape la considerarea acesteia din urmă într-un context ulterior, iar aici vrem numai să numim pasajele unde doctrina despre Turīya apare mai întâi. Aceasta este pregătită fără îndoială prin vechea teorie despre cele patru picioare ale lui Brahman ca *Gāyatrī*[2], însă cele mai vechi pasaje în care Turīya este proclamată ca o stare specială, cea de a patra, a lui Ātman sunt abia Māṇḍ. 7 şi Maitr. 6,19. 7,11.

Între acestea, pasajele din Maitr. Up. (supliment) ar trebui să fie cele mai târzii, deoarece ele presupun starea Turīya ca deja cunoscută, ceea ce nu este cazul cu Māṇḍ. 7, unde Turīya încă lipseşte ca termen de specialitate şi pentru acesta se spune pur şi simplu *caturtha*. Ulterior mult întrebuinţatul pasaj Māṇḍ. 7 sună:

---

[1] Māṇḍ. 7.

[2] Chānd. 3.12. 3,18. 4,5-8. Bṛh. 5,14, unde apare deja şi expresia *turīya*.

„Necunoscând spre interior şi necunoscând spre exterior, necunoscând nici spre ambele laturi şi nici constând cu totul şi cu totul din cunoaştere, nici conştient nici inconştient, – invizibil, inpalpabil, insezisabil, incaracterizabil, de negândit, de nedescris, întemeiat numai în certitudinea propriului Sine, distrugând întreaga desfăşurare a lumii, tihnit, preafericit, fără de pereche, – acesta este cel de al patrulea *(caturtha)* sfert, acesta este Ātman, el trebuie să fie cunoscut".

Cea mai bună exegeză o dau strofele aferente ale lui Gauḍapāda 1,12-16:

Nici de adevăr nici de neadevăr
Nici de al lui însuşi nici de al altuia
Nu este Prājña (somnul profund) conştient,
Etern priveşte totul al patrulea (*turya*).

În necunoaşterea pluralităţii
Sunt Prājña şi al patrulea la fel;
Totuşi *Prājña* în germene de somn uşor întins e,
Al patrulea nu cunoaşte somn.

Vis şi somn sunt ale celor dintâi două,
Somn fără vise al lui *Prājña* este
Nici visare nici dormire nu atribuie
Celui de al patrulea, cine-l cunoaşte.

Cel ce visează eronat cunoaşte,
Deloc chiar nu cunoaşte cel ce doarme,
Ambii greşesc, iar unde acest fapt dispare
Acolo s-a ajuns într-a patra stare.

În fără de-nceput iluzie a lumii
Sufletul doarme; iar când se trezeşte,
Atunci veghează-n el cel fără de pereche
Eternul făr' de somn şi făr' de vis.

Presupunând cunoscută această teorie despre *Turīya*, la descrierea sistemului Yoga, Maitr. 6,19 invită la a „subordona sufletul individual numit *Prāṇa* celui numit *Turyam*" şi repartizează în 7,11 cele patru stări ale lui Ātman celor patru

picioare ale lui *Puruṣa*[1] în aşa fel încât veghea, visul şi somnul profund să-l formeze pe unul dintre ele, iar dimpotrivă *Turīya* celelalte trei picioare ale lui Brahman:

Cel din ochi şi cel din vis.
Cel din somn adânc şi cel suprem,
Sunt ale sale patru specii,
Dar cel mai mult al patrulea e.

În cele trei dintâi un sfert din Brahman este,
În ultimul, trei sferturi sunt.
Pentru a gusta adevăr şi amăgire
A devenit dual marele Sine.

Dintre pasajele ulterioare despre *Turīya*[2], vrem să mai amintim doar de explicaţiile din Nṛsiṁhottaratap. Up. 2 şi 8, unde, rafinând în continuare noţiunea, sunt distinse şi la *Turīya* încă patru grade ca *ota, anujñātr, anujnā* şi *avikalpa* (stăpânind lumea, transluminând spiritul, spiritualitate, indiferenţă), dintre care primele trei sunt încă afectate de „somn profund, vis şi pură amăgire", iar numai *avikalpa*, completa extincţie a oricărei deosebiri, purificat de acel gust al lumii, ca *turīya-turīya* „al patrulea al celui de al patrulea" este gândire absolut pură.

[1] În care unul formează toate fiinţele, pe când trei sunt nemuritoare în cer, Ṛgv. 10, 90, 3, mai sus I, 1, pag. 156.
[2] Cf. Brahma-Up. 2, Sarvopaniṣad. 8, Haṁsa-Up. 8.

PARTEA A PATRA A SISTEMULUI UPANIȘADELOR:

ESHATOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE TRANSMIGRAȚIA SUFLETULUI ŞI ELIBERARE PRECUM ŞI DESPRE DRUMUL CĂTRE ACEASTA (FILOSOFIE PRACTICĂ)

XIV. TRANSMIGRAȚIA SUFLETULUI

1. Semnificația filosofică a doctrinei despre transmigrația sufletului

Ce se alege din om după moarte? – Această întrebare ne conduce, dacă nu la cea mai importantă, în orice caz la cea mai originală şi mai influentă dogmă a concepției indiene despre lume, la doctrina despre transmigrația sufletului care, din timpurile Upanișadelor şi până în prezent, a deținut o poziție dominantă în cercul de reprezentări ale indienîlor şi mai are şi astăzi încă implicații practice dintre cele mai mari[1]. Omul, cam aşa se exprimă Śaṅkara[2], este ca o plantă: ca şi aceasta, el se naşte, se dezvoltă şi în sfârşit, din nou se prăpădeşte. Dar nu complet: ci, aşa cum de la plantă rămâne

---

[1] În Jaypur m-a vizitat (în decembrie 1892), împreună cu alții, un bătrân paṇḍit, care şi-a găsit drumul până la mine pe pipăite; mi s-a dat a înțelege că ar fi complet orb. Fără să ştiu că era orb din naştere, l-am întrebat compătimitor prin ce accident căpătase infirmitatea? Îndată şi fără ca prin aceasta buna sa dispoziție să fie afectată, el a fost cu răspunsul gata: *kenacid aparādhena pūrvasmin janmani kṛtena*, „prîn vreo vină avută într-o naştere anterioară".

[2] În Comentariul la Brahmasūtra 2,1,34 şi urm.

sămânța, tot așa, la moartea omului rămân faptele sale ca o sămânță care, semănată din nou în pământul ignoranței, produce o nouă existență corespunzând exact constituției sale. Fiecare curs al unei vieți este, pe de o parte, cu toate faptele și suferințele sale, urmarea inevitabilă a faptelor dintr-o naștere anterioară și condiționează, pe de altă parte, prin faptele petrecute în ea, o viață imediat următoare. În această convingere se află nu numai o consolare efectivă pentru suferințele existenței, care apar complet ca autopricinuite, ci și un imbold puternic spre o atitudine morală și numeroase sunt exemplele din poezia epică și dramatică a indienilor în care un suferind se întreabă: oare ce crimă trebuie să fi făptuit într-o naștere anterioară? și de îndată, reflecția adaugă la aceasta: dar nu vreau să mai păcătuiesc din nou și să aduc asupra mea o suferință așa de grea într-o viață viitoare.

Nucleul adevărului filosofic

Această reprezentare, oricât de mistică este ea, conține totuși un miez de adevăr filosofic, numai că acesta este greu de dezvoltat. Căci întreaga întrebare: ce se alege din noi după moarte? este propriu-zis inadmisibilă, iar dacă ar putea cineva să ne dea răspunsul complet și corect la aceasta, n-am putea înțelege deloc acest răspuns. Căci el ar presupune o concepție a lucrurilor fără spațiu, timp și cauzalitate, de care, ca forme de concepere, cunoașterea noastră este legată pentru totdeauna. Dacă ne decidem însă să violentăm adevărul și să concepem aspațialul spațial, atemporalul temporal, noncauzalul din punctul de vedere al cauzalității, atunci, la întrebarea: ce se întâmplă cu noi după moarte? (care este deja fals pusă, căci implică forma temporalității) se pot da trei răspunsuri, având alegerea numai între 1) nimicire, 2) veșnică răsplată în cer și în iad și 3) transmigrația sufletului. Împotriva primei presupuneri se revoltă nu numai egoismul, ci și o certitudine inerentă nouă, mai adânc înrădăcinată decât orice cunoaștere, a esenței noastre metafizice, nesupuse nici unei apariții și pieiri; cea de a doua presupunere, care, pentru o existență așa de scurtă, rătăcită și supusă tuturor întâmplărilor educației și experienței de viață, deschide ca perspective veșnica răspla-

Trei posibilități după moarte

tă sau veşnica pedeapsă, se autocondamnă deja prin nemaiauzita neînţelegere în care cauza şi efectul şi-au inversat aici rolurile şi astfel rămâne, pentru considerarea empirică (stricto senso, nepermisă) a problemei numai cea de a treia presupunere, că existenţa noastră după moarte îşi găseşte continuarea în alte forme, alte raporturi spaţiale şi temporale, aşadar într-un anume sens într-o transmigraţie a sufletului, astfel încât nici dovada cunoscută a lui Kant, care întemeiază nemurirea pe împlinirea legii morale, ce ne este înnăscută, accesibilă numai printr-un nesfârşit proces de apropiere, n-ar argumenta pentru o nemurire în sens tradiţional, ci pentru transmigraţia sufletului.

Adevărul în veşmântul mitului

Prin urmare, doctrina transmigraţiei sufletului nu este de fapt strictul adevăr filosofic, este totuşi un mit care reprezintă un adevăr rămânând insesizabil pentru noi şi, de aceea, este un surogat preţios al acestuia. Dacă am putea separa din el schema intelectuală de spaţiu, timp şi cauzalitate, am avea adevărul deplin: am pricepe atunci că neîncetata întoarcere a sufletului se efectuează nu în viitor şi în alte spaţii, ci aici şi în prezent deja, însă că acest AICI este omniprezent, iar acest PREZENT este etern.

Aceste concepţii concordă în esenţă cu cele ale Vedāntei ulterioare, care menţin credinţa în transmigraţia sufletului, dar numai pentru concepţia exoterică *aparā vidyā*; pentru cea ezoterică, *parā vidyā*, o dată cu realitatea lumii, cade şi realitatea transmigraţiei sufletului.

Prevenirea unei neînţelegeri

Vrem să încercăm acum să urmărim geneza acestei curioase dogme pe baza textelor vedice. Mai înainte însă, trebuie să preîntâmpinăm încă o neînţelegere. Când, ocazional, se spune despre taţi că „înaintează încet, luând înfăţişare de păsări", sau când sufletul mamei buddhiste aflată pe moarte intră într-o femelă de şacal pentru a-şi avertiza fiul aflat în călătorie împotriva pădurii funeste, când morţii călătoresc într-o insectă ce zboară în jurul locului de îngropare a osemintelor, când taţii se strecoară la rădăcinile plantelor[1], acestea sunt reprezentări populare din aceeaşi categorie cu intrarea unui

[1] Oldenberg, *Religia Vedei*, pag. 563. 581. 582.

vetăla[1] în cadavru sau cu însufleţirea mai multor trupuri de către un yoghin, nu au însă nimic de a face cu credinţa în transmigraţia sufletului, - la fel de puţin ca vechea reprezentare egipteană, conform căreia mortul poate reveni ca să ia formele pe care le doreşte (care pare să fi fost înţeleasă greşit de Herodot 2,123 ca transmigraţie a sufletului), sau cele şapte femei din poemul lui Goethe care apar noaptea ca şapte vârcolaci. Reprezentări superstiţioase ca acestea au dăinuit la toate popoarele şi în toate timpurile, ele nu sunt însă credinţă în transmigraţia sufletului şi nici nu au produs-o pe această, cel puţin în India, ba chiar cu greu vor fi exercitat vreo influenţă asupra ei, căci, aşa cum vom arăta, teoria transmigraţiei sufletului se bazează pe convingerea privitoare la recompensarea faptelor bune şi rele, care era lăsată mai întâi să intervină în lumea de dincolo, apoi însă, din motive pe care textele ni le vor dezvălui, a fost transferată din lumea imaginară de dincolo, în cea de aici. Iar dacă prin aceasta recompensa conduce uneori chiar la o existenţă animalică sau vegetală, aceasta este o consecinţă colaterală, pe care nu se pune deloc accentul, oricât de mult tocmai această circumstanţă le-a apărut dintotdeauna caracteristică adversarilor doctrinei transmigraţiei sufletului şi le-a provocat batjocura încă din timpurile lui Xenofan[2].

2. Eshatologia vedică veche

Transmigraţia sufletului, necunoscută înainte de Upanişade

Doctrina transmigraţiei sufletului nu este atestabilă în nici un text vedic anterior Upanişadelor, deşi aceasta este aşezată în trecut în Ṛg Veda de Upanişadele însele. Însă, tocmai felul intenţionat în care acest lucru se întâmplă argumentează în favoarea faptului că avem de a face cu o dogmă nou apărută, pentru care se căutase o confirmare în vechile texte sacre. Trei pasaje reiese că ar trebui luate în considerare aici.

---

[1] Strigoi, în sanskrită - *N.tr.*

[2] Diog. L. 8,36.

Pretinsă apariție în Ṛgveda

În Bṛh. 1,4,10, se spune despre *Vāmadeva*, poetul Ṛgvedei IV, că s-ar fi cunoscut pe sine ca Brahman[1], iar ca dovadă pentru știința sa de Brahman este adus faptul că el vedea nașterile sale anterioare ca Manu și Sūrya: „Cunoscând aceasta, Ṛṣî Vāmadeva începu:

Eram odinioară Manu, eram odinioară Soarele"[2].

Încă și mai clar se face apel la autoritatea lui *Vāmadeva* în Ait. 2,4, pentru a dovedi că, după prima naștere (în calitate de copil) și o a doua naștere (prin educație spirituală), ar urma după moarte o a treia naștere: „După ce el a îndeplinit ceea ce era de făcut și a îmbătrânit, moare; acesta, murind, se naște încă o dată; aceasta este cea de a treia naștere a sa. De aceea spune Ṛși:

În trupul mamei încă zăbovind,
Cunoscut-am nașterile toate ale acestor zei;
Mă țineau prins o sută de fortărețe de fier,
Dar ca un șoim, cu zborul iute, de-acolo eu fugii[3].

Așa grăit-a *Vāmadeva*, pe când încă mai era în trupul mamei în modul acesta". Citatul din imnul lui Vāmadeva are un sens în contextul acestui pasaj numai dacă prin șoim se înțelege sufletul, iar prin fortărețele de fier trupurile străbătute de el (cf. Bṛh. 2,5,18).

Că ambele citate din Vāmadeva nu au nimic de a face cu doctrina transmigrației sufletului, nu este nevoie de nici o explicație. În cel dintâi, Indra își laudă puterea magică, cea care îi permite să ia tot felul de forme (cf. Ṛgv. 6,47,18: *Indro māyābhiḥ pururūpa' īyate*); în cel de al doilea, fie șoimul deja înțelept în trupul mamei lui Indra descrie cum părăsește el sediile sale fortificate, pentru a aduce Soma din cer, – fie însuși înțeleptul Soma este cel care povestește cum, răpit de

[1] În virtutea unei *śāstra-dṛṣṭi*, a unei viziuni inspirate, așa cum spune Bādarāyaṇa 1,1,30 pomenind acest caz.
[2] Ṛgv. 4,26,1.
[3] Ṛgv. 4,27,1.

şoim din fortărețele sale de fier, coboară pe pământ „ca şoim" (adică, purtat de acesta).

La prima vedere, acesta are mai mult de a face cu un al treilea citat. În marele text despre transmigrația sufletului, pomenindu-se calea zeilor, se spune Bṛh. 6,2,2: „Şi nici nu ai auzit tu cuvântul înțeleptului, care spune aici:

Două căi, auzit-am, există pentru oameni:
A tații cale şi a zeilor cale.
Se întruneşte pe acestea tot
Ce se mişcă între tată şi mamă.

Această traducere este corectă în sensul Upanișadei, nu însă şi în sensul originalului, care se găseşte în Ṛgv. 10,88,15 (lucru neremarcat de nici unul dintre traducătorii de până acum) într-un imn care îl celebrează pe Agni în dublul său rol de soare ziua şi de foc noaptea. După acest context, abia dacă poate fi îndoielnic că, prin cele două căi, care unesc tot ce se mişcă între pământ şi cer, este de înțeles ziua şi noaptea şi, în mod corespunzător, de tradus: „De la strămoşi auzit-am că două căi există pentru zei ca şi pentru oameni". Cu toții sunt supuşi legilor zilei şi nopții.

Eshatologia imnurilor şi a Brāhmaṇelor

Imnurile Ṛgvedei nu ştiu aşadar nimic despre o transmigrație a sufletului, ci predică pentru cei buni o continuare a vieții printre zei sub îndrumarea lui Yama, pentru cei răi o călătorie în adâncime la care se face numai obscur aluzie. Acesta este şi punctul de vedere al imnurilor Atharvei şi Brāhmaṇelor; numai că se dezvoltă în detaliu reprezentarea unei recompense a faptelor. Această recompensă, însă, este situată întotdeauna numai în lumea de dincolo şi abia în Upanișade este mutată în lumea de aici. O scurtă privire asupra eshatologiei vedice vechi va confirma acest lucru.

Continuarea vieții fără de moarte printre zei apare în multe imnuri ale Ṛgvedei, mai ales în cele mai vechi, ca o grație specială a zeilor, pentru a cărei acordare sunt implorați Agni (1,31,7), Maruții (5,55,4), Mitra-Varuṇa (5,63,2), Soma (1,91,1) şi alți zei şi care este pusă în perspectivă mai ales donatorului generos *(yaḥ pṛṇāti, sa ha deveṣu gacchati*

ş.a.m.d. 1,125,5-6). Mai târziu, *Yama*, primul om, este cel care, pentru mulţi postumi, a găsit calea spre acele înălţimi luminoase şi tronează acolo ca strângător al oamenilor[1]. Pentru a ajunge la acesta, sufletul mortului trebuie să treacă cu bine pe lângă cei doi câini pestriţi, cu câte patru ochi, cu nasul lat ai lui Yama (10,14,10), care, după cum se pare, păzesc intrarea în lumea cerului şi nu permit accesul oricui, situaţie în care este de găsit prima urmă a unei judecăţi a mortului, aşa cum este exercitată aceasta de către Yama în eshatologia indiană ulterioară. După altă concepţie (10,14,12), aceşti câini au sarcina de a colinda încoace şi încolo printre oameni şi a-i aduce pe cei destinaţi morţii. După 10,165,4, porumbelul *(kapota)* este vestitorul morţii trimis de Yama; mai este vorba şi de laţul de picior sau plasa de prindere *(paḍbīśam)* a lui Yama, 10,97,16, astfel încât acesta reprezintă pentru rapsozii Ṛgvedei şi groaza morţii. Însă predominantă este în acele vechi timpuri concepţia despre Yama ca prinţ în ţara preafericiţilor, aşa cum tronează el în depărtare (1,36,18), în mijlocul cerului (10,15,14), în palatul zorilor (10,15,7), în cel mai de sus cer[2], în veşnică lumină (9,113,7).

Preafericirea cucernicilor

Acolo şade el, petrecând cu zeii, sub un pom frumos înfrunzit (10,135,1), acolo se adună în jurul lui defuncţii, în jurul lui Yama, ca să-l privească pe Varuṇa (10,14,7); ei lasă în urma lor nedesăvârşitul şi se întorc la adevăratul lor cămin *(hitvāya avadyam punar astam ehi,* 10,14,8), la câmpia de păşunat, care nu le mai este jefuită de nimeni (10,14,2), unde cel slab nu mai este obligat cu tribut celui puternic[3], unde ei continuă să trăiască fără de moarte în societatea lui Yama, împreună cu zeii „se veselesc la masa de sărbătoare"[4].

Au fost încercări de a scoate în evidenţă caracterul senzaţional al descrierilor vedice ale vieţii în lumea de dincolo. La aceasta este de remarcat că o reprezentare a bucuriilor celeste prin analogie cu cele pământeşti este naturală şi inevitabilă (dacă nu se doreşte să se rămână la o pură negaţie), că şi

---

[1] *saṁgamano janānām*, 10,14,1 şi urm.

[2] Vāj. Saṁh. 18,51. Atharvav. 18,2,48.

[3] Atharvav. 3,29,3.

[4] *sadhamādaṁ madanti*, Ṛgv. 10,14,10. Atharvav. 18,4,10 ş.a.m.d.

Iisus îşi reprezintă împărăţia cerului ca pe o adunare sărbătorească, la care se merge la masă (Matei 8,11) şi se bea vin (Matei 26,29), că nici un Dante sau un Milton nu au avut încotro şi au împrumutat de la această lume terestră toate culorile pentru tablourile lor. De altfel, în descrierile vedice ale lumii de dincolo, ţinând cont de individualitatea poetului, se arată mari deosebiri, de la fantezia debordând de îmbuibare epicuriană a poetului lui Atharvav. 4,34[1], până la concepţia mai spiritualizată a frumoaselor versete, Ṛgv. 9, 113, 7-11, pe care le traducem aici (cu omiterea refrenului).

7. Împărăţia, unde inepuizabila lumină,
Din care izvorăşte a Soarelui splendoare,
În astă-mpărăţie strămută-mă, pe mine,
Cel veşnic şi nemuritor.

8. Acolo unde, ca rege, tronează Yama
În cel mai sfânt lăcaş din lumea cerului,
Acolo unde apa curge vie necurmat,
Acolo fă-mă să fiu nemuritor.

9. Acolo unde se umblă după plac,
Unde se bolteşte al treilea cer, cel mai înalt,
Unde sunt spaţii pline de lumină,
Acolo fă-mă să fiu nemuritor.

10. Unde se pofteşte şi poftele se fac,
Unde cealaltă parte a soarelui luceşte,
Unde împrospătare şi saturare este,
Acolo fă-mă să fiu nemuritor.

11. Unde beatitudine şi desfătare este,
Unde se-ntâmplă bucurie peste bucurie,
Acolo unde aleanul dorului se potoleşte,
Acolo fă-mă să fiu nemuritor.

Acolo locuiesc şi „taţii" împreună cu zeii; ca şi aceştia, ei sunt rugaţi să vină şi să guste jertfa; ca şi zeilor, le sunt atri-

[1] Care îşi manifestă deja îndeajuns convingerile prin felul în care acesta proslăveşte terciul de orez şi donarea acestuia brahmanilor, - aproape ai putea considera totul o parodie, cf. totuşi mai sus, I,1, pag. 209.

buite şi taţilor minunile creaţiei (8,48,13), împodobirea cerului cu stele (10,68,11), conducerea în sus a soarelui (10,107,1) ş.a.m.d. Astfel, ei stau în general pe o treaptă egală cu cea a zeilor şi chiar dacă, în Ṛgveda (10,15,1-2) deja, se găseşte ocazional o indicare a unor locuri diferite de popas ale taţilor, o deosebire a unor grade variabile de fericire, aşa cum admite un text ulterior în privinţa taţilor, zeii născuţi şi zeii instrumentali[1], acesteia îi este totuşi încă străină.

Cei răi

Despre soarta celor răi, Ṛgveda conţine doar indicaţii obscure. Ei sunt „predestinaţi pentru acel loc profund" *(idaṁ padam ajanata gabhīram,* 4,5,5), sunt îmbrânciţi de Indra şi de Soma în peşteră *(vavra),* în întuneric fără fund *(anārambhaṇam tamas,* 7,104,3), în groapă *(karta,* 9,73,8), în bezna extremă (10,152,4); poate este de inclus aici şi „orbul întuneric" *(andhaṁ tamas)* în care trebuie să cadă duşmanii[2], o expresie care este întrebuinţată mai des de Upaniṣade[3], numai că acestea nu mai înţeleg prin „lumile lipsite de bucurie, acoperite de orb întuneric", în care se duce ignorantul după moarte, un infern imaginar, ci chiar această lume, în care trăim.

Concepţiile eshatologice ale Ṛgvedei le întâlnim, dezvoltate mai departe, în imnurile Atharvei şi în Brāhmaṇe. Asupra sorţii celor buni şi celor răi se găsesc indicaţii mai detaliate. Versete ca Atharvav. 5,19,3. 13 amintesc deja de descrierile ulterioare ale iadului:

Cei care scuipat-au pe brahmani,
Aruncat-au pe ei mucii,
Aceia şed acolo în bălţile de sânge,
Părul propriu ca hrană morfolind.

Vărsatele lacrimi
Ale jeluitorului, chinuitului, pe care
Le au zeii ca apă de băut,
Chinuitorule de brahmani, îţi sunt ţie hotărâte.

---

[1] Bṛh. 4,3,33, Taitt. 2,8.
[2] Deja după Ṛgv. 10,89,15. 10,103,12.
[3] Bṛh. 4,4,10-11, Īśa 3. 9. 12, cf. Kāth. 1,3.

Mai detaliat descriu Brahmanele „lumea făptuitorilor de bine"[1]. Aceştia învie în lumea de dincolo cu întreg trupul cu toate membrele şi articulaţiile[2]; acest trup, însă, este unul transfigurat, iar după gradul sacrificiilor săvârşite, numeroşi cucernicî au nevoie să se hrănească în lumea de dincolo numai o dată la paisprezece zile, la patru luni, la şase lui, la douăsprezece luni, într-o sută de ani, sau se pot dispensa de hrană cu totul[3]. Astfel, ei trăiesc în eternă comunitate, comunitate de lume, comunitate de esenţă *(sāyujyam, salokatā, sarūpatā)* cu zeii, cu Āditya[4], cu Agni, Varuṇa, Indra[5], sau chiar şi cu impersonalul Bráhman[6]. Ba, în Śatap. Br. 10, 5,4,13, despre cel ştiutor se spune deja: „Acesta este liber de dorinţă, în posesia tuturor celor dorite, nu [-l ademeneşte] nici o dorinţă pentru ceva. Despre aceasta este acest verset:

Prin ştiinţă se înalţă ei
Acolo, unde dorinţa tace;
Nu ofranda duce-acolo,
Nu a neştiutorului căinţă.

Căci nu poate dobândi acea lume prin ofrandă, prin asceză, cine nu ştie acest lucru. Căci numai unui asemenea ştiutor îi aparţine acel lăcaş". Aici, în locul faptelor şi al ascezei, păşeşte deja ştiinţa şi, în mod corespunzător, în locul gloriei celeste, eliberarea; aceasta nu presupune aşadar transmigraţia sufletului[7], căci nu este încă vorba de transmigraţia sufletului înainte de Upanişade. Premisele acesteia se află însă deja în Brāhmaṇe, aşa cum vrem să demonstrăm acum.

---

[1] *sukṛtāṁ loka*, o expresie care, în Ṛgveda, apare numai o dată 10,16,4, apoi însă, în mod semnificativ, devine tot mai frecventă, Vāj. Saṁh. 18,52. Atharvav. 3,28, 6. 9,5,1. 11,1,17. 18,3,71 ş.a.m.d.

[2] *sarvatanu, sarvāṅga, sarvaparus*, Atharvav, 11,3,32. Śatap. Br. 4,6,1,1. 11,1,8,6. 12,8,3,31.

[3] Śatap. Br. 10,1,5,4.

[4] Ait. Br. 3,44, Taitt. Br. 3,10,9,11.

[5] Śatap. Br. 2,6,4,8.

[6] Śatap. Br. 11,4,4,2.

[7] Aşa cum admite Weber, Zeitschr. d. D.M.G. IX, 239.

3. Germenii doctrinei despre transmigrația sufletului

Scopul principal al Brāhmaṇelor este acela de a prescrie acte rituale şi a pune în perspectivă pentru îndeplinirea acestora o răsplată felurită, uneori pentru neglijarea acestora de asemenea, pagubă şi pedeapsă. Când ele mută parțial aceste recompense şi pedepse în lumea de dincolo, în locul reprezentărilor vechi vedice despre o beatitudine nediferențiată a celor cucernici, apare ideea răsplății şi aşadar necesitatea de a pune în perspectivă celor decedați, după ştiința şi faptele lor, diverse destine în lumea de apoi. Cum însă cea mai veche formă de pedeapsă la toate popoarele primitive este răzbunarea, această răsplată consta inițial şî ea din faptul că tot binele şi răul pe care noi l-am făcut cuiva ne este făcut, la rându-ne, chiar de acesta pe lumea cealaltă. Această teorie îşi găseşte o expresie drastică în maxima Śatap. Br. 12,9,1,1: „Căci ce mâncare mănâncă omul în această lume, aceeaşi il mănâncă pe el pentru aceasta la rândul său *(pratyatti)* în acea lume".

Un exemplu concludent in acest sens îl oferă povestirea Śatap. Br. 11,6,1 despre viziunea pedepselor din lumea de dincolo care i-a fost împărtăşită lui Bhṛgu şi trebuie să fim pe deplin de acord cu Weber[1] care a dezbătut cel dintâi această problemă, atunci când a explicat interpretarea liturgică a acestei viziuni ca pe un ingredient secundar al autorului Brāhmaṇei[2]. După înlăturarea acesteia, rămâne ca miez faptul că Bhṛgu, în diversele regiuni, vede bărbați țipând, de care alți bărbați care țipă sunt despicați în bucăți, tăiați şi mâncați membru cu membru cu cuvintele: „Aşa ne-au făcut nouă aceştia în acea lume, tot aşa le facem şi noi lor la rându-ne în această lume". Concluzia viziunii despre omul cel negru cu ochi galbeni şi bastonul de judecător în mână, de o parte şi de alta a căruia stau femeia frumoasă şi cea

[1] Zeitschr. d. D.M.G. IX, 237 şi urm.

[2] Cf. bănuiala noastră analoagă în privința altui caz, mai sus I,1, pag. 177.

urâtă (faptele cele bune şi cele rele), nu lasă asupra sensului originar al acesteia nici o îndoială.

Felurite destine în lumea de dincolo

Din doctrina primitivă a recompensei, aşa cum o arată această bucată conservată din întâmplare într-un text Brāhmaṇa tardiv, s-ar putea să se fi dezvoltat apoi treptat noţiunea unei justiţii egalizatoare, aşa cum apare aceasta în Śatap. Br. 11,2,7,33: „Căci ei îl pun [binele şi răul] pe un cântar în acea lume. Şi care din cele două va atârna mai greu, pe acela îl va urma, fie el Binele, fie Răul". Nu toţi găsesc, după o concepţie oarecum diferită, calea către lumea cerului: „Vreunul s-ar putea, atunci când se desparte de această lume, să nu-şi afle locul, ci zăpăcit de focul [aprins la arderea cadavrului] şi neliniştit de fum, el nu-şi descoperă locul"[1]. Alţii, pentru nelegiuirile lor, sunt ţinuţi departe de lumea taţilor un timp mai scurt sau mai lung: „cine ameninţă [un brahman], acela trebuie să ispăşească o sută [de ani]; cine ridică mâna asupra lui, o mie; cine însă îi varsă sângele, câte firişoare de praf a udat acesta şiroind, tot atâţia ani trebuie ca el să nu găsească lumea taţilor; de aceea trebuie să nu ameninţi un brahman, să nu-l loveşti, să nu-i verşi sângele, căci de o aşa de mare vinovăţie este vorba"[2]. Aici, „lumea taţilor" pare încă să plutească prin faţa ochilor ca ţel suprem, la fel ca în Ṛgveda; cu timpul însă a intervenit o deosebire între calea zeilor şi calea taţilor[3] şi, corespunzător acesteia, între lumea zeilor ca popas al defuncţilor şi lumea taţilor ca lăcaş al recompensării.

Calea zeilor şi calea taţilor

Deja asemănător cu doctrina ulterioară a transmigraţiei sufletului, se spune că poarta spre lumea cerului se află în nord-est[4], iar poarta spre lumea taţilor în sud-vest[5], o determinare care atârnă cu atât mai mult în balanţă cu cât ea se găseşte în două pasaje diferite, aşadar nu este de atribuit unei sistematizări ocazionale. Fiecare om se naşte în lumea

---

[1] Taitt. Br. 3,10,11,1.
[2] Taitt. Saṁh. 2,6,10,2.
[3] Atharvav. 15,12 ş.a.m.d.
[4] Śatap. Br. 6,6,2,4.
[5] Śatap. Br. 13,8,1,5.

de el obținută[1], auzim de o „nemurire" care nu durează decât o sută de ani[2] și că, cine jertfește zeilor, „nu dobândește o lume așa de mare ca cel care jertfește lui Ātman"[3]. Într-un alt text se spune că „zi și noapte (timpul) mistuie comoara [faptelor bune] celor neștiutori, în acea lume"[4] iar Naciketas cere ca a doua dorință nesecarea *(akṣiti)* faptelor bune[5].

Moartea încă o dată în lumea de dincolo

Deosebit de frecvent întâlnim teama că, în contrast cu nemurirea sperată (*amṛtatvam*, „putința de a nu mai muri"), în lumea de dincolo, în fața omului ar sta perspectiva unei morți reiterate *(punarmṛtyu*, moartea din nou), împotriva căreia există la îndemână felurite mijloace. Taitt. Br. 3,11,8,6[6]: cine stivuiește sau știe focul lui Naciketas, acela previne moartea din nou; Kauș. Br. 25,1: cine sărbătorește ziua de echinocțiu, acela învinge foamea și moartea din nou; Śatap. Br. 2,3,3,9: este mântuit de moartea din nou acela care știe în Agnihotra această mântuire de moarte; - 10,1,4,14: Yajamāna, care stivuiește focul, devine zeitatea focului și învinge prin aceasta moartea din nou; 10,2,6,19: cine știe cum fuge foamea din fața hranei, setea din fața băuturii, nenorocirea din fața fericirii, întunericul în fața luminii, moartea în fața nemuririi, de dânsul fug toate acestea, iar el se păzește de moartea din nou; tot așa, cel care stivuiește focul într-un anume fel (10,5,1,4), care aduce o anume jertfă (11,4,3,20), care studiază Veda într-un anume fel (11,5,6,9).

Moartea încă o dată nu este încă trasmigrația sufletului

Astfel, „apărarea de moartea din nou" a devenit în cele din urmă o formulă stereotipă (10,6,1,4 urm.), întrebuințată ocazional și acolo unde nu pare să dea nici un sens (12,9,3,11). O întâlnim și în textele upanișadice mai vechi: se păzește de moartea din nou cel care știe că moartea este Sinele său[7], că jertfele sunt pentru Ātman[1], că

---

[1] Śatap. Br. 6,2,2,27.
[2] Śatap. Br. 10,1,5,4.
[3] Śatap. Br. 11,2,6,14.
[4] Taitt. Br. 3,10,11,2.
[5] Taitt. Br. 3,11,8,5, mai sus I, 1, pag. 176.
[6] Mai sus I, 1, pag. 176.
[7] Bṛh. 1,2,7.

există o apă care stinge focul morții[2], că vântul este particularul şi generalul[3]. Că această moarte din nou este de înțeles ca o moarte reiterată în lumea de dincolo, o susțin în special două pasaje; Śatap. Br. 12,9,3,12: „Cu aceasta, el îşi aduce tații, care sunt muritori, la locul nemuririi, pe ei, care sunt murîtori, îi face să renască la locul nemuririi; într-adevăr, acela îşi păzeşte tații de moartea din nou, cel care ştie că aşa stau lucrurile"; Śatap. Br. 10,4,3,10: „Cei care ştiu acest lucru sau fac această lucrare, aceia se nasc după moarte din nou, iar când se nasc din nou, ei se nasc întru nemurire; aceia însă, care nu ştiu acest lucru sau nu fac această lucrare, aceia se nasc din nou după moarte şi devin tot mereu mâncarea acesteia". Din paralelismul, pe care acest pasaj îl stabileşte între nemurire şi moartea din nou, rezultă că nici aceasta din urmă nu trebuie să fie înțeleasă ca transmigrație a sufletului, ci numai ca reînviere şi moarte din nou în lumea de dincolo.

Era însă nevoie doar ca acea moarte din nou să fie transferată din lumea imaginară de dincolo în cea de aici, pentru a se ajunge la doctrina transmigrației sufletului. Acest lucru se întâmplă abia pe solul Upanișadelor, iar motivele care au pricinuit acest ultim pas nu ne vor rămâne ascunse. Aici fie încă remarcat numai că nu toate textele upanișadice cunosc sau recunosc transmigrația sufletului, iar când în Bṛh. 1,5,16 se spune: „Lumea oamenilor este de dobândit numai printr-un fiu, nu prîn altă faptă; prin faptă este dobândită lumea tații lor, prin ştiință lumea zeilor", acest text nu ştie încă nimic despre transmigrația sufletului, dacă nu cumva este de interpretat ca un protest împotriva acestei dogme nou apărute. Tot astfel pot fi înțelese şi pasaje cu Bṛh. 1,4,15 (fapta cea bună se epuizează până la sfârşit) şi chiar 3,8,10 (jertfa şi asceza aduc numai răsplată finită) ca referindu-se la o consumare a comorii faptei în lumea de dincolo.

---

[1] Bṛh. 1,5,2.
[2] Bṛh. 3,2,10.
[3] Bṛh. 3,3,2.

4. Geneza doctrinei despre transmigrația sufletului

Textul principal al doctrinei despre transmigrația sufletului, de care depinde aproape tot ceea ce urmează, se găseşte într-o dublă variantă[1]. Indienii îl numesc doctrina celor cinci focuri *(pañcagnividyā)*. Aşa cum s-a arătat deja[2], el a fost conceput prin sudarea a două părți diferite: **doctrina celor cinci focuri** (în sens restrâns)[3] şi **doctrina celor două căi**[4]. Întrucât rezervăm aceste două nume pentru cele două părți, aici şi în cele ce urmează întregul va fi denumit „text principal".

Izbitor este mai întâi că acest text atât de important pentru tot ce urmează se găseşte în Bṛh. 6,2 numai într-o parte anexă *(khilakāṇḍam)* nu în cele două părți principale ale acestei Upanişade, *Madhukāṇḍam* Bṛh. 1-2 şi *Yājñavalkyakāṇḍam* Bṛh. 3-4. Pe când acestea două erau adunate şi unite între ele, trebuie ca el să nu fi fost încă la dispoziție; căci de ce nu ar fi fost atunci luat în seamă, din moment ce totuşi ulterior, corespunzător importanței sale, a găsit acceptare? Deja aceasta indică faptul că el a fost creat târziu şî că este un produs secundar. Şi cu atât mai mult, conținutul său.

Aşa-numitul text principal susține o dublă recompensă, o dată prin răsplată şi pedeapsă în lumea de dincolo, apoi încă o dată prin renaştere pe pământ. Acest lucru este în mod evident secundar şi nimic altceva decât o contopire a recompensei în lumea de dincolo moştenită din Veda cu nou apăruta recompensă a doctrinei transmigrației sufletului. Ca urmare, vom avea de căutat doctrina originară a transmigrației sufletului acolo unde ea apare de una singură şi fără legătură cu vechea recompensă vedică în lumea de dincolo, iar aceasta ne conduce la părțile în care intervine Yājñavalkya Bṛh. 3 şi 4, în care am găsit deja atât de des forma cea mai originară a doctrinei upanişadice. În ele, putem încă ob-

---

[1] În majoritate concordând textual, Chānd. 5,3-10 şi Bṛh. 6,2 (Śatap. Br. 14,9,1).

[2] În Upanişade pag. 137 şi urm.

[3] Chānd. 5,4,1-5,9,2 = Bṛh. 6,2,9-6,2,14.

[4] Chānd. 5,10 = Bṛh. 6,2,15-16.

serva geneza transmigrației sufletului, împreună cu motivele ce conduc la aceasta. După o concepție de asemenea deja timpuriu vedică, circulând alături de cea obișnuită și greu de făcut compatibilă cu aceasta, la moartea omului, ochiul său intră în soare, suflul său în vânt, vorbirea sa în foc, membrele sale în diversele părți ale universului. De aceste idei, exprimate deja în Ṛgv. 10,16,3 și detaliate în Śatap. Br. 10,3,3,8, se leagă pasajul pe care-l aducem la cunoștință aici in extenso, deoarece acesta exprimă pe cât vedem noi, pentru prima oară și drept o mare taină, ideile transmigrației sufletului și lasă totodată să se cunoască motivele care au condus la această mutare a recompensei din lumea de dincolo în cea de aici.

Prima apariție a transmigrației sufletului

Bṛh. 3,2,13: „«Yājñavalkya», așa grăi el (fiul lui Ṛtabhāga), «dacă după moartea acestui om, vorbirea sa intră în foc, suflul său în vânt, ochiul său în soare, manasul său în lună, urechea sa în poli, trupul său în pământ, Ātmanul său în ākāśa (spațiul cosmic), firele sale de păr de pe corp în buruieni, firele sale de păr de pe cap în copaci, sângele său și sămânța sa în apă – **unde rămâne atunci omul**?». Atunci grăi Yājñavalkya: «Ārtabhāga, dragul meu, ia-mă de mână; despre aceasta trebuie să ne înțelegem numai între noi, nu aici în adunare». Atunci ieșiră amândoi și se sfătuiră: și ce vorbiră ei, aceasta era fapta, iar ce lăudară, aceasta era fapta. Într-adevăr, bun devine cineva prin fapta cea bună, rău prin cea rea".

În ultimele cuvinte, motivul, care se află la baza dogmei transmigrației sufletului, este clar exprimat. Acesta este marea diversitate morală a caracterelor, prezentă încă de la naștere, care dădea deja de gândit cântăreților Ṛgvedei (10,117,9)[1] și pe care în pasajul nostru filosoful o explică prin aceea că omul a existat deja o dată înainte de nașterea sa, iar caracterul său înnăscut este fructul și urmarea unei activități precedente.

Încă și mai clar se exprimă Yājñavalkya în renumitul pasaj Bṛh. 4,4,2-6 unde, după descrierea ieșirii sufletului din trup, legat nemijlocit de aceasta, se spune:

---

[1] Mai sus I, 1, pag. 94.

„Atunci îl iau de mână ştiinţa şi faptele şi experienţa sa de odinioară *(pūrvaprajñā)*. – Aşa cum o omidă, după ce a ajuns la vârful frunzei, apucă un alt început şi se trage pe sine dincolo, tot aşa şi sufletul, după ce s-a lepădat de trup şi a părăsit neştiinţa [adică, existenţa empirică], apucă un alt început şi se trage dincolo. Aşa cum un aurfăurar ia materialul de la o statuie şi ciocăneşte din ea o altă formă, mai nouă, mai frumoasă, tot aşa şi acest suflet, după ce s-a scuturat de acest trup şi a dat drumul neştiinţei, îşi creează o altă formă, mai nouă, mai frumoasă, fie ea a taţilor sau a Gandharvilor sau a zeilor sau a lui Prajāpati sau a lui Brahmán, sau a altor fiinţe... Or, după cum cineva este alcătuit din aceasta sau din aceea, după cum acţionează, după cum se comportă, în funcţie de aceasta se va naşte; **cine a făcut bine, se naşte ca om bun, cine a făcut rău, se naşte ca om rău**, el devine sfânt prin fapte sfinte, rău prin cele rele. – De aceea, într-adevăr, se spune[1]: «Omul este format cu totul şi cu totul din dorinţă *(kāma)*; după cum îi este dorinţa, aşa îi este şi priceperea *(kratu)*, după cum îi este priceperea, aşa face el fapta *(karman)*, după cum face el fapta, după aceasta îi merge». Despre aceasta este acest verset:

El se dedă acelui lucru, spre acela tinde el prin acte,
În urma căruia stă omul său lăuntric şi a sa poftă;
Cine-a ajuns la destinaţia finală
A faptelor, pe care le-a săvârşit aici,
Acela se întoarce din nou din acea lume
În astă lume a faptei.

Astfel o păţesc jinduitorii (*kāmayamāna*)".

Acest pasaj nu cunoaşte încă o dublă recompensă, pe lumea de dincolo şi din nou pe pământ, ci numai una prin transmigraţia sufletului: îndată după moarte, sufletul intră, după faptele sale bune sau rele, într-un nou trup. Acest lucru este evident nu numai din pilda omizii care, după ce a devorat o frunză, se trage spre o alta, ci şi din aceea că domeniul transmigraţiei sufletului se întinde prin lumea taţilor şi lumea zeilor până la Prajāpati şi la Brahmánul personal,

[1] Cf. Śatap. Br. 10,6,3,1. Chānd 3,14,1 mai sus I, 1, pag. 264. 336.

că, deci, lumea taților și lumea zeilor nu pot fi utilizate prin transmigrația sufletelor, ca potrivit teoriei ulterioare, pentru o răsplată alături de acestea și în afară de ele. Altfel ar fi dacă, în versetul anexat, ar trebui să interpretăm, la fel ca Śaṅkara, *prāpya antam ca bhuktvā phalam:* „după ce el a savurat (în lumea de dîncolo) fructul faptelor, el se întoarce din nou din acea lume în această lume a faptei". În acest caz, versetul (care orîcum este un adaos ulterior) ar sta în contradicție cu cele precedente. El ar mai putea însemna tot atât de bine și: „După ce a încheiat-o cu cursul uneî vieți (ca omida cu frunza ei), tot așa, după moarte, el se întoarce la cursul unei noi vieți".

Așadar, eshatologia lui Yājñavalkya (Bṛh.1-5) nu cunoaște încă o dublă recompensă, în lumea de dincolo și repetată prin cursul unei noi vieți, ci așa cum este și natural, numai una simplă prin renaștere în imperiul realității empîrice (lumea oamenilor, lumea taților, lumea zeilor); în locul recompensei vechi vedîce în lumea de dincolo, a intervenit recompensa prin transmigrația sufletuluî; despre eliberat nu se mai spune: „El se păzește de moartea din nou", ci: „El nu se mai întoarce"[1].

5. Evoluția doctrinei despre transmigrația sufletului

Menținerea recompensei în lumea de dicolo alături de cea prin revenire

În religii, așa cum am scos deja adesea în evidență[2], alături de ideile nou apărute, ceea ce este vechi obișnuiește să-și afirme drepturile sale sacralizate prin tradiție. Astfel, vedem și aici cum, alături de credința într-o întoarcere pe pământ, vechile reprezentări despre recompensă a binelui și răului în lumea de dincolo își continuă cariera și intră în legătură cu doctrina transmigrației sufletului, astfel încât toate faptele bune și rele cunosc acum o dublă recompensă, o dată în lumea de dincolo și din nou printr-o nouă viață pe pă-

[1] Chānd. 4,15,6. 8,15. Bṛh. 6,2,15. Praśna 1,10 etc.

[2] Mai sus I, 1, pag. 180. I, 2, pag. 107 și urm.

mânt, fapt prin care cel deja răsplătit cu vârf şi îndesat este încă o dată răsplătit, iar întreaga noțiune de recompensă este propriu-zis suspendată. Acest lucru se întâmplă în textul principal al doctrinei transmigrației sufletului[1]. Însă, aşa cum am remarcat deja şi am demonstrat-o[2], în acest text principal avem de deosebit două părți, o parte mai veche Chānd. 5,4-9[3], pe care vrem să o desemnăm ca **doctrină a celor cinci focuri** (în sens restrâns) şi una mai recentă Chānd. 5,10[4], pe care dorim să o numim **doctrina celor două căi.** La cea dintâi se referă două, la cea din urmă celelalte trei din întrebările puse în introducere. Deosebirea dintre cele două părți iese în evidență, pe lângă alte temeiuri[5], deja din faptul că, după doctrina celor două căi, credința, *śraddhā,* conduce în Brahman fără de întoarcere, în vreme ce, după doctrina celor cinci focuri, ea formează tocmai vehiculul pentru întoarcerea pe pământ.

Deja recompensatul recompensat încă o dată

Prima parte, mai veche, **doctrina celor cinci focuri,** la fel ca şi maximele citate ale lui Yājñavalkya, nu presupune, după toate aparențele, vreo recompensă în lumea de dincolo, ci descrie cum sufletul, după ce, la arderea cadavrului, s-a înălțat la cer „într-o formă de culoarea luminii"[6], se întoarce de acolo de îndată, după cum se pare, prin cele trei regiuni ale lumii, cer, atmosferă, pământ, precum şi prin trupul patern şi matern ca cinci stații de tranzit, la o nouă existență terestră. Acesta este răspunsul la întrebarea pusă în Introducere: „Ştii tu cum, la al cincilea sacrificiu, apele devin vorbitoare cu voce omenească?"[7]

Doctrina celor cinci focuri

Doctrina transmigrației sufletului apare încă aici, la fel ca la Yājñavalkya, ca o mare taină[8], ca ceva nou, care nu trebuie

---

[1] Chānd. 5,3-10 = Bṛh. 6,2.
[2] În Upanișade pag. 137.
[3] Bṛh. 6,2,9-14.
[4] Bṛh. 6,2,15.
[5] Arătate în Up. pag. 139.
[6] Bṛh. 6.2,14.
[7] Chānd. 5,3,3. Bṛh. 6,2,2.
[8] Bṛh. 3,2,13, mai sus pag. 318.

profanat, în înveliş mistic. Pe cât de lesne le este creştinilor, care îngroapă cadavrul, să înţeleagă comparaţia acestuia cu sămânţa cufundată în pământ (1. Cor. 15), tot aşa de uşor este în India, unde cadavrul este ars, de conceput această ardere ca o jertfire. Şi aşa cum băutura de jertfă (lapte, Soma ş.a.m.d.) turnată în foc se ridică la zei în formă spiritualizată, tot aşa din focul cadavrului se înalţă la cer nemuritorul din om. Acest nemuritor se numeşte la Yājñavalkya *karman*, fapta[1], care în pasajul nostru este desemnată, în analogie cu lichidul de jertfă, „apa" şi mai desparte „credinţa".

Aceste expresii mistic învăluitoare îi preocupă mult pe teologii Vedântei[2]; în fond înseamnă însă acelaşi lucru, în măsura în care esenţa propriu-zisă şi, pentru a spune astfel, sufletul faptei (*karman*) ce se înalţă ca lichid de jertfă (*āpas*) este credinţa (*śraddhā*) cu care aceasta a fost adusă. Această „faptă", cum spune Yājñavalkya, această „credinţă" cum o face pasajul nostru în legătură cu acesta, se înalţă la cer ca nemuritorul din om şi este jertfită acolo de zei de cinci ori la rând în focurile de sacrificiu ale cerului, atmosferei, pământului, bărbatului şi femeii, fapt prin care ea se transformă rând pe rând din credinţă în Soma, din Soma în ploaie, din ploaie în hrană, din hrană în spermă, din spermă în embrion şi astfel conduce la o existenţă reiterată pe pământ.

Doctrina celor două căi

Mult mai departe este dezvoltată cea de a doua jumătate a textului principal, pe care vrem să o numim doctrina celor două căi şi care, legând vechea eshatologie vedică de dogma transmigraţiei sufletului, susţine o dublă recompensă (aşadar o recompensare a deja recompensatului), pe de o parte în lumea de dincolo şi apoi încă o dată prin întoarcerea pe pământ. În acest scop, ea pune sufletul decedatului să urce pe două căi diferite, *Devayāna* (calea zeilor) şi *Pitṛyāna* (calea taţilor), care duc prin unele staţii, în parte ciudate, ce se explică totuşi dacă se ia în considerare geneza doctrinei. Deja în Ṛgveda şi în Brāhmaṇe este menţionată adesea *Devayāna*, iniţial calea pe

1) Calea zeilor

[1] Mai sus pag. 318.

[2] Sistemul Vedānta, pag. 401, 408.

care Agni conduce jertfa la zei, sau pe care se coboară aceştia până la ea, apoi însă şi calea pe care cucernicii răposaţi se urcă la zei, pentru a trăi în veşnică fericire cu ei, în locul cărora ulterior figurează Bráhman. O descriere mai detaliată a căii zeilor se găseşte în Chānd. 4,15,5: La arderea cadavrului, sufletul intră în flacără, din aceasta în zi, din aceasta în jumătatea luminoasă a lunii calendaristice, din aceasta în jumătatea luminoasă a anului (timpul verii), din aceasta în an, din acesta în soare, din acesta în lună, din aceasta în fulger şi astfel în sfârşit în Brahman. Că perioade de timp apar aici ca mărimi spaţiale, se mai întâmplă şi în alte pasaje[1], iar în India nu este ceva surprinzător. Sensul întregului este că sufletul, pe calea zeilor, ajunge în regiuni din ce în ce mai luminoase, iar apoi totul, ce este luminos şi luminează, este atras ca etapă intermediară către Brahman, care este chiar „lumina luminilor" *(jyotiṣaṁ jyotis)*.

2) Calea taţilor

Prin analogie cu această *Devayāna*, s-a construit apoi *Pitṛyāna* sau calea taţilor; aşa cum primeia i s-a atribuit tot ce este luminos, mai strălucitor, celei de-a doua i s-a atribuit contrapartea corespunzătoare întunecată. Prin aceasta, a apărut totuşi dificultatea că de lună, care aparţinea deja Devayānei, nu se putea dispensa nici Pitṛyāna. Căci, după o reprezentare veche, puţin clarificată, luna era popasul decedaţilor[2], motiv pentru care mai apoi[3] creşterea şi descreşterea ei au fost aduse în legătură cu înălţarea şi pogorârea sufletelor. Menţinând aşadar luna ca punct terminus al Pitṛyānei, acesta a fost construit în rest prin analogie cu Devayāna, în sensul că sufletul nu intră în flacără, ci în fum, nu în zi, ci în noapte, nu în jumătatea luminoasă, ci în cea intunecată a lunii calendaristice, nu în lunile de vară, ci în lunile de iarnă, nu în an, ci în lumea taţilor, nu în soare, ci în Ākāśa (numai în Chānd.), şi în sfârşit, ca la Devayāna, în lună, totuşi, nu ca staţie de tranzit, ci pentru a rămâne acolo „câtă vreme mai există încă un rest de sol [al faptelor bune]"[4].

---

[1] Śatap, Br. 1,3,5,11. Chānd. 2,10,5.

[2] Kauṣ. 2.8.

[3] Bṛh. 6,2,16. Kauṣ. 1.2, încă nu însă Kauṣ. 2,9!

[4] Chānd. 5,10,5.

O descriere a trecătoarei preafericiri pe lună este evitată cu tact de textul nostru; în locul acesteia apare vechea reprezentare despre paharul de Soma al zeilor, care, după ce ei l-au băut, este umplut din nou de fiecare dată[1]; în măsura în care această umplere trebuie să se întâmple cu suflete[2], acestea ar fi savurate de zei, ceea ce este interpretat în Vedānta ulterioară ca o consumare reciprocă a zeilor şi a cucernicilor în relaţiile unora cu alţii[3]. Preafericirea pe lună durează *yāvat sampātam* „câtă vreme mai există încă un rest de sol"[4], prin care se înţelege că recompensa acolo este una deplină; urmează totuşi încă o recompensă pe pământ. Pogorârea nu este aici, ca în doctrina celor cinci focuri, o trecere prin cele cinci focuri de jertfă simbolizate de credinţă, Soma, ploaie, hrană, sămânţă, ci o concentrare treptată a materiei sufletului în eter, vânt, fum, ceaţă, nori, ploaie, plante, hrană, sămânţă, fapt prin care se produce intrarea într-un nou pântece de mamă şi naşterea încă o dată. Pe lângă **calea zeilor**, care pentru ştiinţă şi credinţă conduce la o intrare în Brahman fără de întoarcere şi de **calea taţilor**, care pentru jertfă, fapte cucernice şi asceză duce pe lună şi de acolo înapoi pe pământ, textul nostru iniţial face doar o obscură aluzie la „cel de al treilea loc" ca soartă a celor răi, care renasc ca animale inferioare.

3) Al treilea loc

Un pas mai departe în dezvoltarea acestor idei ne conduc adausurile lipsind din Bṛh. 6,2,16 şi intercalate numai în Chānd. 5,10,7, care, în contrast cu textul originar al doctrinei celor două căi, disting, între cei care se întorc din lună, unii de „schimbare îmbucurătoare" şi alţii de „schimbare puturoasă"; primii renasc ca brahmani, kṣatriya, vaiśya, ultimii luând forma de câini, porci sau de caṇḍāla. Prin aceasta, „cel de al treilea loc" devine acum de prisos alături de calea zeilor şi de calea taţilor, încât ar trebui suprimat cu totul, însă rămâne totuşi mai departe.

---

[1] Ṛgv. 10,85,5: „atunci când ei, o zeule, te beau până la fund, tu te umfli din nou".
[2] Kauṣ. 2,8. 1,2.
[3] Sistemul Vedānta, pag. 393. 416.
[4] Chānd. 5,10,5.

Această contradicție, ca și incongruența faptului susmenționat că luna este comună căii zeilor și căii taților, pare să fi fost remarcată de timpuriu. Ca o încercare de a înlătura ambele inconveniente este de considerat Kauș. 1,2. Aici, prin eliminarea acelui de al „treilea loc", se explică ritos: „Toți cei care se despart de astă lume se duc în totalitate pe lună". Acolo însă ei sunt supuși unui examen cu privire la știința lor și merg, după rezultatul acestuia, fie pe *Devayāna*[1], care duce la Brahman fără de întoarcere, fie (numele *Pitṛyaṇa* nu apare) ei se întorc la o nouă naștere, „fie ca vierme, sau ca muscă, sau ca pește, sau ca pasăre, sau ca lup, sau ca vier, sau ca animal care mușcă, sau ca tigru, sau ca om, sau ca altceva". Și această enumerare pare să fie o imitație după cea care apare în Chānd. 6,9,3. 6,10,2; căci acolo era justificată prin context, pe când aici ea apare ca fiind destul de inutilă.

Dintre pasajele ulterioare, care toate se bazează într-o privință sau într-alta pe cele dezvoltate până acum, vrem să numim în încheiere numai pe cele mai importante. În Kāṭh. 2,10, se predică vremelnicia comorii faptelor bune[2]. Mai departe, în privința întoarcerii, în Kāṭh. 5,7 se spune:

În pântecele mamei intră unul,
Încarnându-se-ntr-un trup,
Altul se duce într-o plantă,
Fiecare după faptă, fiecare după știință.

O dependență mai deslușită de Chānd. 5,3-10 o arată Muṇḍ.1,2,10:

Pe spinarea cerului faptei după ce petrecut-au,
Ei se întorc în astă lume și mai adânc.

La cele cinci focuri ale *Pañcāgnividyā*-ei[3] se referă și Muṇḍ. 2,1,5:

---

[1] Kauș. 1,3.
[2] *śevadhi*, precum Taitt. Br. 3,10,11,2.
[3] Chānd. 5,4, și urm.

Din el se naşte focul, al cărui lemn de ars soarele este[1],
Se face ploaie din Soma[2], plante din pământ,
Bărbatul toarnă fluviul în soaţa sa[3],
I se nasc spiritului numeroşi urmaşi.

Întemeindu-se pe Chānd. 5,10, calea taţilor şi calea zeilor sunt descrise[4] în Praśna 1,9-10. Spre confirmare, se trimite la versetul Ṛgv. 1,164,12[5], care totuşi nu are câtuşi de puţin de a face cu lucrul respectiv.

[1] Chānd. 5,4,1.
[2] Chānd. 5,5,2.
[3] Chānd. 5,8,2
[4] Prin înţelegerea greşită a expresiei *„śraddhā tapa' iti"*, Chānd., 5,10,1.
[5] Mai sus I,1, pag. 111.

XV. ELIBERAREA

1. Semnificația doctrinei despre eliberare

Tăria dragostei de viață

Dintre toate imboldurile, care sunt sădite în natura omenească, dragostea de viață este cel mai puternic. Suntem în stare de orice sacrificiu, doar ca să ne păstrăm viața. Ne dorim nouă şi apropiaților noştri o viață lungă; îi fericim pe cei care o dobândesc şi îi deplângem pe cei care mor înainte de vreme; iar temeiul întristării noastre în legătură cu cel mort prea devreme (dacă ne dăm desluşit seama de aceasta) nu este atât că el ne lipseşte nouă, cât mai degrabă că noi îi lipsim lui; îl compătimim deoarece existența, ca şi cum ar fi un bun suprem, i-a fost luată prea timpuriu. Când, în legătură cu moartea cuiva apropiat, ne alinăm închipuindu-ne suferințele, primejdiile şi nenorocirile de care a scăpat, aceasta este totuşi vocea reflecției; un simțământ pur natural vorbeşte altfel: el ne spune că pierderea vieții este lucrul cel mai rău care i se poate întâmpla unui om. Cea mai mare pedeapsă este şi rămâne pedeapsa cu moartea. Ba, atât de puternic este în noi impulsul către viață, încât întreaga existență nu este nimic altceva decât tocmai acest impuls, care se extinde în spațiu ca trup, în timp ca viață.

Dorința eliberării de existență

În aceste circumstanțe, cum de este posibil că, în neamul omenesc, în cursul dezvoltării sale, a putut să apară în mod repetat şi să se consolideze o dispoziție care resimte acel instinct de a trăi, pe care se bazează întreaga noastră existență empirică, ca pe ceva ce propriu-zis n-ar trebui să fie, astfel încât, ca adevărată misiune a omului, nu apare satisfacerea impulsului natural, ci suspendarea acestuia şi astfel, ca țel suprem,

se întrevede o **eliberare** *(mokṣa)* şi anume, o eliberare nu de o existenţă determinată, aşa cum o aduce moartea, ci o eliberare de absolut orice existenţă, care, aşa cum ne certifică un sentiment înnăscut în noi, nu poate fi obţinută prin moarte.

Această cea mai stranie dintre toate schimbările de dispoziţie nu se lasă nicăieri urmărită mai pură decât în India, unde eliberarea, netulburată prin intervenţia unor evenimente istorice întâmplătoare, nu apare ca răscumpărare, satisfacţie, împăcare şi altele asemenea, ci pur şi simplu ca o desprindere de existenţa empirică împreună cu toate impulsurile acesteia, care sunt resimţite ca nişte cătuşe *(bandha, graha),* ca nişte noduri *(granthi)* care leagă inima de obiectele simţurilor. Nici în India aceasta nu a fost mereu aşa şi este un lung curs evolutiv, o uriaşă schimbare între cântăreţii Ṛgvedei care, plini de strălucitoarea bucurie a vieţii, se îngrozesc în faţa morţii (Ṛgv. 7,89) şi îşi doresc lor înşile şi urmaşilor lor să trăiască o sută de ani, - şi între cuvintele, cu care cel mai mare poet al Indiei îşi încheie capodopera:

Şi mie să-mi nimicească noua naştere
Zeul care, atotputernic, prin el însuşi s-a creat.

Filosofia viitorului îşi va mai întoarce deseori privirea spre India pentru a studia doctrina eliberării în ţara ei de origine; vrem să facem acum ce ne stă în putinţă pentru a ne explica geneza acestei celei mai ciudate dintre toate dogmele.

2. Originea doctrinei despre eliberare

Deducerea acesteia din credinţa în transmigraţia sufletului

Albrecht Weber, într-o remarcabilă lucrare[1], a exprimat presupunerea că doctrina eliberării ar fi condiţionată prin dogma transmigraţiei sufletului. Firii blânde şi spiritului gânditor ale indianului le-ar fi repugnat ipoteza că, pentru faptele acestei scurte vieţi, ar trebui să urmeze fie răsplată eternă, fie osândă veşnică în lumea de dincolo. Din această

[1] *Zeitschrift der D. M. G.* IX, 239.

dilemă, el ar fi căutat să se salveze prin dogma transmigrației sufletului, în realitate însă, el s-ar fi încâlcit doar mai adânc, prin faptul că, la recompensa eternă *a parte post*, s-ar adăuga acum şi una *a parte ante* şi, astfel, el s-ar fi ajutat în sfârşit printr-o „tăiere a nodului", lăsând să fie nimicită în eliberare întreaga existență individuală, astfel încât acum, ca supremă răsplată a oricărei strădanii, ar apărea ceea ce în vechime trecea drept supremă osândă. Abstracție făcând, însă, de faptul că eliberarea epocilor prebuddhiste nu este nicidecum o nimicire, ci mai degrabă, dimpotrivă, o înălțare deasupra a ceea ce în sine este fără valoare, această ingenioasă construcție nu corespunde nici dezvoltării istorice căci, aşa cum vom vedea, dogma despre eliberare este mai veche decât doctrina transmigrației sufletului, deci nu poate fi o urmare a acesteia.

Din poziția de opresare a poporului

Pe de altă parte, s-a căutat în diferite rânduri să se înțeleagă dorul de eliberare pornind de la presiunea cu care ordinea de viață brahmanică ar fi apăsat asupra poporului indian. Acestuia, ca urmare a aservirii spirituale a brahmanilor şi a celei materiale a kṣatriya-şilor, se crede că i s-ar fi pervertit şi i s-ar fi pierdut vechea bucurie a existenței. Însă, fără a mai menționa că în bogata vale a Gaṅgelui, condițiile de viață cu greu ar fi putut fi mai rele decât înainte în Punjab şi că ideea eliberării a apărut nu în cercul celor asupriți, ci mai curând în cel al asupritorilor, o asemenea dispoziție pesimistă, aşa cum este ea presupusă de această teorie, nu le este încă absolut deloc proprie vremurilor în care a apărut doctrina eliberării[1]. Firește, prin eliberare este suspendată şi suferința cu toate posibilitățile acesteia, însă abia buddhismul a pus la bază ceea ce era o pură urmare şi, deoarece concepea eliberarea ca pe o fugă dinaintea durerii existenței, a făcut din egoism un resort fundamental al religiei, – chiar dacă nu într-atât cât ulterior Islamul, care nu oboseşte să le zugrăvească oamenilor splendoarea celestă şi ororile iadului.

Eliberarea nu poate fi dedusă din acestea sau din oricare alte motive situate în voință, tocmai deoarece ea, de fapt,

[1] Mai sus pag. 121. 217.

încă de la prima sa apariție, este o suspendare a voinței *(yatra kāmāḥ parāgatāḥ)*. Așadar, rămâne doar că motivul său originar este de căutat în sfera intelectului; iar aici, doctrina eliberării ni se va arăta ca necesară consecință și ultimă încoronare a doctrinei despre Ātman, cu atât mai mult cu cât ea este de văzut numai ca o aplicație personală și pentru a spune așa practică, a întregii concepții despre lume a upanișadelor expuse de noi până aici, așa cum vrem să demonstrăm acum.

Doctrina eliberării consecință a doctrinei despre Ātman

Omului îi este natural, iar acest lucru ajunge să fie exprimat în toate regiunile filosofiei, ca ceea ce pentru el este principiu al lucrurilor și fundament al lumii, să-l considere totodată ca scop suprem al strădaniei sale personale. Pe vremuri, aceasta erau zeii iar corespunzător acestui lucru, suprema dorință a Ṛșilor vedici din vechime era de a deveni uniți cu zeii după moarte, pentru a ajunge în comunitate *(sāyujyam)*, comunitate de lume *(salokatā)*, comunitate de esență *(sarupatā)* cu Agni, Varuṇa, Indra, Āditya ș.a.m.d.[1] Mai departe, deasupra zeilor s-a ridicat Bráhman (impersonal); acum, acesta a devenit țelul ultim, iar zeii nu mai erau decât porțile, pentru ca prin ei să se ajungă la Bráhman: „El intră prin Agni ca poartă a lui Bráhman; intrând prin Agni ca poartă a lui Bráhman, el dobândește comunitate *(sāyujyam)*, comunitate de lume *(salokatā)* cu Bráhman"[2]. Ultimul pas a fost că principiul creator al lumii a fost conceput ca Ātman, Sinele, iar așa cum era de așteptat, scopul oricărei strădanii și al oricărui dor a devenit acum unirea cu Ātman. Aceasta se întâmpla deja pe când încă nu se știa nimic despre transmigrația sufletului, ci numai despre o moarte repetată în lumea de dincolo, așa cum o demonstrează pasajele următoare: Vāj. Saṁh. 31,18: „Numai cine îl cunoaște pe el (pe *Puruṣa*) evadează din împărăția morții; nu există o altă cale de urmat"; Atharvav. 10,8,44: „Cine îl cu-

Accesul la zei ca țel

Accesul la Brahman ca țel

Identificarea cu Ātman ca țel

[1] Mai sus, pag. 312.

noaşte pe acesta, pe înţeleptul, tânărul Ātman cel fără bătrâneţe, acela nu se mai teme de moarte"; Taitt. Br. 3,12,9,8: „Sinele *(Ātman)* este cercetaşul său, cine îl găseşte, nu mai este pătat prin fapta cea rea".

Mai ales ultima determinaţie arată că aici ideea eliberării este deja prezentă complet şi integral. Tot aşa în pasajul următor, citat deja mai sus în alt scop, Śatap. Br. 10,5,4,15: „Acesta (Ātman) este liber de dorinţă, în posesia tuturor celor dorite, nu [-l ademeneşte] nici o dorinţă pentru ceva. Despre aceasta urmează acest verset:

Prin ştiinţă se înalţă ei
Acolo, unde dorinţa tace;
Nu ofranda duce-acolo,
Nu a neştiutorului căinţă.

Căci nu poate dobândi acea lume prin ofrandă, prin asceză, cine nu ştie acest lucru. Căci numai unui asemenea ştiutor îi aparţine acel lăcaş".

Refuzul faptei şi al ascezei, accentuarea ştiinţei, suspendarea oricărei dorinţe sunt trăsături care demonstrează că acest pasaj vede eliberarea ca unire cu Ātman. În schimb, această unire încă mai apare, prin analogie cu concepţiile arătate, ca o înălţare la regiunile cereşti - ca şi cum Ātman ar fi de căutat altundeva decât în noi înşine. Tot aşa, câteva pagini mai încolo, în pasajul Śatap. Br. 10,6,3 deja tradus[1], care susţine că soarta în lumea de dincolo se orientează după înţelegerea *(kratu)* pe care omul a dobândit-o în astă lume, iar apoi, ca supremă înţelegere, ne prezintă cunoaşterea lui Ātman, care, umplând toate depărtările, străbătând toată lumea, este mai mare decât pământul şi cerul şi totuşi, mai mic decât bobul de orez sau decât bobul de mei, locuieşte în Sinele lăuntric. În încheiere, se spune: „**El este sufletul** *(ātman)* **meu; în el, în acest suflet, murind, voi intra eu**". Cine nu simte contradicţia internă a acestor cuvinte şi că, dacă Ātman este **într-adevăr sufletul meu,** nu mai este nevoie de nici o ducere la el!

[1] Mai sus, I, pag. 264.

Aici mai era de străpuns doar un perete subțire despărțitor pentru a pricepe că acela, care era căutat mereu în nesfârşita depărtare, ne este mai apropiat decât oricare altul şi că eliberarea dorită ca o comunitate cu Zeul, comunitate cu Brahman, comunitate cu Ātman nu are nevoie să fie obținută abia în viitor, după moarte, ci, în realitate, este deja dobândită acum şi aici şi de o eternitate – pentru acela, „care ştie aceasta".

Cel care a tras această ultimă consecință a doctrinei despre Ātman, este acelaşi Yājñavalkya din Bṛhadāraṇyaka.

3. Eliberarea este cunoaşterea lui Ātman

Eliberarea nu este o devenire întru ceva

Eliberarea nu trebuie privită ca o devenire întru ceva, ce mai înainte nu era. Mai întâi, deoarece în cercul fenomenelor metafizice, căruia îi aparține eliberarea (ceea ce au cunoscut toate spiritele metafizice, nu numai din India, dar şi din Occident, de la Parmenide şi Platon până la Kant şi Schopenhauer), nu există absolut nici o devenire, ci numai o ființă. Cauzalitatea stăpâneşte tot finitul fără excepție, însă nimic din ceea ce se află în afară sau dincolo, precum eliberarea, nu conduce dincolo. Însă tocmai din acest motiv eliberarea nu poate fi o devenire a ceea ce nu există mai înainte, căci atunci n-ar putea fi *summum bonum.* Căci tot ceea ce devine este trecător; ceea ce din nimic a devenit ceva, poate să se şi întoarcă din acel ceva în nimicul său; ceea ce a înălțat valul, acesta îl şi poate înghiți din nou; *τὸ μηδὲν εἰς σὐδὲν ῥέπει.*

De-ar avea eliberarea început,
Nici n-ar putea fi nesfârşită,

aşa cum spune Gauḍapāda[1] pe bună dreptate, n-ar putea fi *summum bonum,* nici *id quo maius cogitari nequit,* căci ca bine suprem poate fi gândită doar o eliberare la care nu s-a ajuns

[1] Kārikā 4,30.

prin devenire şi de aceea nici nu este expusă primejdiei de a se dovedi trecătoare.

Aşadar, eliberarea (pe care n-ar trebui s-o apreciem după noţiunea noastră occidentală, unilaterală, provenită din raporturi istorice şi de aceea înguste) nu este o nouă geneză propriu-zisă, o *καινὴ κτίσις*, ci numai conştientizarea unui ceva prezent dintotdeauna însă până atunci ascuns nouă:

> La origine, sunt sufletele toate
> De beznă libere şi nepătate;
> „Strădeşteptate deja şi străeliberate,
> Se trezesc ele", Maestrul spune[1].

Noi toţi suntem deja eliberaţi (cum am putea altminteri deveni astfel!) „însă aşa cum cineva nu găseşte o comoară de aur ascunsă, dacă nu cunoaşte locul, deşi trece mereu peste ea, tot aşa toate aceste creaturi nu găsesc lumea lui Brahman, deşi intră în ea zi de zi în somn profund; căci ei sunt abătuţi din cale de neadevăr"[2]. Acest neadevăr este eliminat prin cunoaşterea faptului că: „Eu sunt Brahman", sunt în realitate nu individ, ci Ātman, chintesenţa oricărei realităţi, sunt principiul care creează toate lumile, le poartă şi le susţine. „Aşadar, chiar şi astăzi, cine cunoaşte: «Eu sunt Brahman!» acela devine acest univers; şi nici zeii nu au puterea să-l împiedice. Căci el este sufletul (*Ātman*) însuşi".

Cunoaşterea lui Ātman este deja eliberarea

Această idee este rezumată concis şi nimerit în Muṇḍ. 3,2,9: „Într-adevăr, cine îl cunoaşte pe acest suprem Brahman, acela devine Brahman", sau mai corect: „Acela este deja Brahman" *(sa yo ha vai tat paramaṁ brahma veda, brahma eva bhavati);* căci eliberarea nu este efectuată abia prin recunoaşterea lui Ātman, ci ea constă în această recunoaştere; ea nu este o urmare a faptului de a-l şti pe Ātman, ci a-l şti pe Ātman este deja cu totul şi pe deplin eliberarea. Cine se ştie pe sine ca Ātman, ca principiu al tuturor lucrurilor, acela este tocmai prin aceasta **liber de orice dorinţă** *(akāmayamāna),* căci el ştie totul în sine, nimic în afară de sine, ce încă

---

[1] Gauḍap. 4,98.

[2] Chānd. 8,3,2.

el ar mai putea dori; *āptakāmasya kā spṛha*? „Ce poate dori, cine are tot?"[1] Şi mai departe, cine se ştie pe sine ca Ātman, pe acela „nu-l arde, ceea ce a făcut şi ce nu a făcut" fie bine sau rău[2], faptele sale se aprind precum firul de papură în foc[3], iar faptele viitoare nu se mai lipesc de el, precum apa de frunza florii de lotus[4]. Individualitatea sa, purtătorul tuturor faptelor, el a pătruns-o cu privirea ca pe o iluzie, atunci când i-a fost împărtăşită cunoaşterea lui Ātman şi în aceasta eliberarea. Muṇḍ. 2,2,8:

Nimicirea dorinţei şi a faptelor

Cine priveşte la cel prea înalt şi prea adânc,
I se despică nodul inimii,
Aceluia-i pier îndoielile toate,
Iar faptele-i devin nimic.

Originea acestei idei

Cunoaşterea lui Ātman nu efectuează eliberarea, ci este ea însăşi eliberarea. Dacă ne întrebăm cu privire la originea acestei idei care trece prin toată literatura upaniṣadică, suntem trimişi la vorbele lui Yājñavalkya, consemnate în Bṛh. 3 şi 4[5].

Eliberarea după Bṛhadāraṇyaka

Începem cu Bṛh. 4,2. Regelui Janaka, despre care trebuie să gândim ca aflându-se la înălţimea ştiinţei de pe atunci[6], Yājñavalkya îi vorbeşte: „Pentru că tu acum eşti aşa de bogat în suită şi bunuri, ai studiat Vedele şi ai auzit învăţăturile secrete (eşti *adhītaveda* şi *ukta-upaniṣatka*), spune-mi, odată, când vei muri, unde vei ajunge?" – „Aceasta nu o ştiu, o sfinte, unde voi ajunge". [El nu o ştie, în ciuda *devāyanei şi devalokăi*, de care sigur era vorba în Vedele şi Upaniṣadele sale; revelaţiile acestora par să nu mai găsească credit deplin la rege] – Yājñavalkya răspunde: „Deci, îţi voi spune eu, unde vei

---

[1] Gauḍap. 1,9.

[2] Bṛh. 4,4,22. Chānd. 8,4,1. 8,13. Muṇḍ. 3,1,3. Taitt.2,9. Kauṣ.1,4. 3,1. Muṇḍ. 3,2,9. Maitr. 2,7. 6,34 ş.a.m.d.

[3] Chānd. 5,24,3, cf. Bṛh. 5,14,8.

[4] Chānd. 4,14,3.

[5] Din al cărui cerc ideatic provin şi cuvintele deja citate mai sus pag. 298 din Bṛh. 1,4,10; cf. Bṛh. 1,4,3.

[6] Cumva ca Nārada, Chānd. 7,1.

ajunge". „O sfinte, spune-o!" – Ce vom avea parte să auzim? în orice caz, ceva ce nu putea fi prezentat mai tare decât prin această introducere ca ceva complet nou pentru acea vreme.

Pentru început, Yājñavalkya descrie Ātmanul individual, cum locuieşte el în inimă, îi întinde pe *Indra* şi *Virāj* în ambii ochi ca pe nişte antene pipăitoare şi, împreună cu aceştia, este hrănit de masa de sânge a inimii. Deodată, în timp ce despre Ātmanul individual este vorba într-un mod atât de grosolan materialist, se ridică o ceaţă dinaintea ochilor noştri: «Regiunile anterioare (estice) ale cerului sunt organele sale anterioare, regiunile de pe latura dreaptă (sudice) ale cerului sunt organele sale de pe partea dreaptă»" ş.a.m.d.; „«toate regiunile cerului sunt toate organele sale. El însă, Ātman, nu este aşa şi nici aşa. El este imperceptibil, căci nu este apucat; indestructibil, căci nu este distrus; inaderent, căci nimic nu aderă la el; el nu este legat, el nu se clatină, el nu suferă nici o pagubă. O, **Janaka! ai obţinut pacea!**» – Aşa grăi Yājñavalkya".

Ultima exprimare nu lasă nici o îndoială asupra faptului că prin aceasta trebuie să fie împărţită învăţătura supremă, în care avem de căutat răspunsul la întrebarea de la început: „odată, când vei muri, unde vei ajunge?" Iar acest răspuns afirmă că, după moarte, sufletul nu se va duce nicăieri, unde nu era deja dintotdeauna şi nici nu va fi altceva, ce nu a fost dintotdeauna: unicul, eternul, omniprezentul Ātman!

Îndoielile, care ar putea persista asupra justeţii acestei concepţii, ţinând seama de forma abruptă a pasajului, sunt complet înlăturate prin învăţăturile, ce nu pot fi înţelese greşit, pe care Yājñavalkya i le împarte lui Janaka în Bṛh. 4,3-4. După ce, aici, ca soartă a „celui care doreşte" (şi care deci nu se ştie încă pe sine ca Ātman), *kāmayamāna,* este înfăţişată întoarcerea la o nouă existenţă terestră, urmează cuvinte, cum n-au mai ieşit niciodată mai profunde, mai adevărate, mai minunate din gură de om (Bṛh. 4, 4, 6-7): „Acum despre cel nedoritor *(akāmayamāna).* – Cine este fără de dorinţă, liber de dorinţă, cu dorinţa potolită, el însuşi dorinţa sa, ale cărui spirite vitale nu se retrag, ci Brahman este el şi în Brahman se mistuie. Despre aceasta este vorba în acest verset:

Când dispare orice pasiune,
Cuibărită-n a omului inimă,
Cine e muritor, nemuritor devine-atunci,
Iar pe Brahman îl obține deja de aici.

Așa cum o piele de șarpe stă moartă și lepădată pe un mușuroi de furnici, tot așa zace apoi acest corp. Neîntrupatul, însă, nemuritorul, viața, este pur Brahman, este lumină pură".

Vrem mai întâi să folosim acest pasaj pentru a elucida alte câteva sentințe, obscure în sine, ale lui Yājñavalkya:

Bṛh. 3,2,11: „«Yājñavalkya», așa grăi el, «când acest om moare, spiritele vitale pleacă afară din el sau nu?» - «Nicidecum!» grăi Yājñavalkya, «ci ele rămân adunate chiar acolo; el se umflă, se balonează, balonat zace mortul»". - În acest pasaj, nu este implicată firește o restricție pentru cei eliberați[1], căci atunci s-ar putea băga de seamă și balonarea pricinuită de gazele care se dezvoltă la fiecare cadavru fără deosebire. Totuși, vom fi nevoiți să înțelegem cuvintele numai despre cei eliberați, așa cum par să o facă deja Mādhyandina-șii[2], nu vrem să ne punem în contradicție ireconciliabilă cu sentința lui Yājñavalkya „atunci când se retrage viața, se retrag împreună cu ea toate organele vitale"[3].

Încă mai obscur este ceea ce urmează. Bṛh. 3,2,12: „«Yājñavalkya», grăi el, «când acest om moare, ce nu îl părăsește atunci?»- «Numele», grăi el, «căci nesfârșit este numele, nesfârșiți sunt Viśve devāḥ, iar cu acesta el dobândește lumea nesfârșită»". - Aici prin nume trebuie să înțelegem nesfârșita „lume ca reprezentare". Atunci, când ea continuă să existe, rămâne să existe și subiectul cunoașterii care este purtătorul ei.

„Nu există conștiință după moarte"

Cu această explicație se armonizează frumos faptul că Yājñavalkya afirmă în Bṛh. 2,4,12 (= 4,5,13) față de Maitreyī:

---

[1] Așa cum remarcă deja obs. de la pag. 431 din Upanișade.
[2] Up. pag. 431 obs.
[3] Bṛh. 4,4,2.

„Nu există conştiinţă după moarte", iar aceasta se explică prin aceea că nepieritorul, indestructibilul[1] Ātman, după moarte, n-ar mai avea totuşi o conştiinţă a obiectelor, căci, ca subiect al cunoaşterii, el ar avea atunci totul în sine, nimic în afară de sine, aşadar „n-ar mai avea nici un contact cu materia"[2].

Şi exprimarea mistică din Bṛh. 3,2,10 despre apa (cunoaşterii), care ar fi în stare să stingă focul morţii, îşi găseşte aici explicaţia satisfăcătoare.

Prin urmare, Yājñavalkya a anticipat deja integral definiţia schopenhauerianā a nemuririi ca pe o „indestructibilitate fără dăinuire"[3]. Cum pentru cel care ştie nu mai există nici o realitate a lumii şi a transmigraţiei sufletului, nemurirea ca dăinuire după moarte aparţine şi ea tot marii iluzii, a cărei nimicnicie el a înţeles-o prea bine.

Dintre numeroasele pasaje mai târzii din Upaniṣade, care celebrează cunoaşterea lui Ātman ca eliberare, în mod asemănător cu vorbele lui Yājñavalkya dezbătute până aici, ar mai putea urma încă câteva.

Bṛh. 4,4,12-13. 15-17

Dar cine s-a-nţeles în gândul său ca Sine,
Cum ar putea dori acela a mai boli în trup?
Cel care în adânca trupului pătare
Întru Sine căpătat-a deşteptare,
Pe-acela-l ştiţi al lumilor atotputernic creator!
Al său e Universul, căci însuşi Universul este El.

Bărbatul, cel pe care, ca pe propriul Sine
Zeul privitu-l-a în faţă bine.
Pe Domnul a ce-a fost şi va mai fi oriunde.
Acela nu se teme şi nu se mai ascunde!

Rostogolindu-se la ale lui picioare
În ani şi zile merge timpul,
Ca lumină a luminilor, lui zeii
I se-nchină, ca nemurire.

---

[1] *avināśin, anucchittidharman,* 4,5,14.

[2] *mātrā-asaṁsargas tu asya bhavati,* 4.5,14 Mādhy. cf., Upaniṣade pag. 485 obs.

[3] *Elemente de metafizică* § 249.

În El, a fiinţelor cvintuplă oaste
Cu spaţiul împreună îşi au temeiul,
Pe El îl ştiu ca al meu suflet,
Nemuritor pe cel nemuritor!

Chānd. 7,26,2

Privitorul nu priveşte moartea,
Nici boala şi nici supărarea;
Priveşte privitorul numai Universul,
El pretutindeni doar Universul îl străbate.

Taitt. 2,9

Dinaintea-i, cuvintele fac cale-ntoarsă
Precum şi gândul, negăsindu-l,
Cine cunoaşte beatitudinea acestui Brahman,
Acela de nimeni nu se mai înfricoşează.

Kena 11-12

Numai cine nu îl recunoaşte, îl cunoaşte,
Cine îl recunoaşte, acela nu îl ştie,
Nerecunoscut de cel care recunoaşte,
Recunoscut de cel care nu recunoaşte.

Cel în care acela se trezeşte, îl ştie pe acela
Şi nemurirea o găseşte;
Că el este acela, îi dă lui bărbăţie,
Nemurire însă, că el pe-acela-l ştie.

Kāṭh. 5,12. 6,12-15

Pe unicul stăpân şi-al fiinţelor lăuntric Sine,
Cel care o formă a sa repetat extinde,
Cine pe-acela-l vede, ca înţelept, în sine însuşi locuind,
Acela numai este etern ferice, iar un altul nu.

Nu prin vorbire, nu prin gândire,
Nici prin vedere este el perceput:
«Este!» prin acest cuvânt el
Este perceput, iar nu într-alt fel.

«Este!» aşa este de înţeles
Pe cât el este de ambele naturi,
«Este!» cine l-a priceput aşa,
Aceluia esenţa sa i-e clară.

Când dispare orice pasiune,
Cuibărită-n a omului inimă,
Cine e muritor, nemuritor devine-atunci,
Pe Brahman îl obţine deja aici.

Când toate nodurile se despică,
Ce inima de om o-nconjură în mreje,
Atunci, cine-i muritor, nemuritor devine –
Până acolo se-ntinde-nvăţătura.

Īśā 6-7

Dar cine făpturile toate
Le recunoaşte-aici în propriul Sine
Şi pe sine în tot ce trăieşte,
Acela de nimeni nu se mai teme.

Unde Sinele făpturilor toate
Al celui ce cunoaşte devenit-a,
Unde ar fi amăgire şi unde supărare
Pentru el, care astfel deci priveşte Unitatea?

Śvet. 4,18

Întunericul slăbeşte, nu-i zi nici noapte-acum;
Fără să vadă, dar nici nevăzător, – ferice doar el este!
Sunetul OM el este, a Savitarului lumină dragă,
Din el izvorât-a ştiinţa, atunci, în străvechime.

Maitr. 6,34[1]

Cel care, cu spiritul purificat prin meditaţie,
În Ātman se scufundă, ce fericire simte-acela,
Să o exprime în stare cuvintele nu-s,
Să o trăieşti tu însuţi trebuie-n lăuntrica-ţi făptură.

[1] Up. pag. 358.

Muṇḍ. 3,2,2. 2,2,8. 3,2,8

Cel care jinduieşte dorinţe şi li se lasă-n voie,
Prin dorinţe se naşte acesta ici şi colo;
Cui însă potolitu-s-au dorurile, pregătit de Sine,
Aceluia-i pier dorinţele toate încă pe astă lume

Cine priveşte la cel prea înalt şi prea adânc,
I se despică nodul inimii,
Aceluia-i pier îndoielile toate,
Iar faptele-i devin nimic.

Aşa cum fluviile curg şi dispar,
Părăsind nume şi formă în ocean,
Tot astfel, eliberat de nume şi de formă,
În divin înaltul Spirit, înţeleptul, intră.

Māṇḍūkya-Kārikā 1,16

În nălucirea lumii fără de-nceput
Sufletul doarme dus; când se trezeşte,
Veghează-n el atunci cel fără de pereche,
Fără de somn şi vise cel Etern.

Kaivalya 18-23 (Eliberatul vorbeşte:)

Cel care ca plăcere, obiect al plăcerii,
Subiect al plăcerii, cele trei stări cunoaşte,
De ele diferit, doar spectator,
Pur spiritual, mereu ferice, sunt acela eu.

În mine a luat fiinţă Universul,
În mine numai are trăinicie cosmosul întreg,
În mine piere, – acest Brahman,
Cel fără de pereche, sunt eu însumi.

Sunt cel mai mic dintre cei mici şi, nu mai puţin,
Sunt marele, pestriţul, bogatul Univers,
Bătrânul sunt, sunt Spiritul, Stăpânul Zeu,
Cu totul sunt de aur, ferice apariţie.

Fără de mână şi picior sunt, nesfârşit de tare,
Văd făr' de ochi, aud făr de urechi;

Eu sunt cel Ştiutor şi afar' de mine nu există
Vreun altul Ştiutor în veşnicele timpuri.

Sunt eu cel de recunoscut prin toate Vedele,
De Veda desăvârşitor sunt, ştiutor de Veda,
De bine, liber şi de rău, nepieritor.
Sunt făr' de naştere, fără de trup şi simţuri
Pământ, nici apă nu există pentru mine,
Nici foc, nici vânt şi nici eter.

Pe baza acestor pasaje şi a altora, vrem să încercăm aici în încheiere o scurtă caracterizare a eliberatului.

Cunoaşterea lui Ātman nu efectuează eliberarea, ci este eliberarea; căci cine o posedă, acela a priceput că existenţa lumii, existenţa corporalităţii şi a individualităţii sale este o iluzie *(māyā)*. De aici decurge tot restul.

Nimicirea dorinţei

1) Ştiutorul este *akāmayamāna;* orice dorinţă, jinduire, poftă, orice sperare şi temere, pentru el, a încetat; căci toate acestea presupun un obiect, la care se referă. Aşa ceva, însă, pentru cel care ştie nu mai există, „într-adevăr, după ce au devenit conştienţi de acest suflet, brahmanii se dezbară de dorinţa de a avea copii, de dorinţa de avere şi de dorinţa de lume şi hoinăresc încoace şi încolo ca cerşetori. Căci dorinţa de copii este dorinţa de avere, iar dorinţa de avere este dorinţa de lume; căci amândouă sunt dorinţă deşartă"[1]. „Aceasta au ştiut-o strămoşii, când nu doreau urmaşi şi spuneau: «La ce avem noi nevoie de urmaşi, noi, al căror suflet este această lume!»".[2] Gauḍapāda (1,9) rezumă aceasta concis şi nimerit în cuvintele: „Ce poate dori, cine are tot?" - De aceea, ştiutorul nu mai cunoaşte nici o teamă. „Cine cunoaşte această beatitudine a lui Brahman, acela nu se mai teme, acum şi niciodată"[3]. „Acela nu se mai sperie de nimeni"[4]. „Căci de cine ar putea el să se teamă? întrucât teama este de un al doilea"[1].

Nimicirea fricii

---

[1] Bṛh. 3,5.
[2] Bṛh. 4,4,22.
[3] Taitt. 2,4.
[4] Kāṭh. 4,5. 12.

Suspendarea suferinței

2) Cunoașterea lui Ātman înalță deasupra individualității și cu aceasta deasupra posibilității durerii. „Mâhnirea o biruiește cine-l cunoaște pe Ātman"[2]. „Cel întrupat este posedat de plăcere și de durere, căci deoarece el este întrupat, apărarea de plăcere și de durere nu este posibilă. Pe cel neîntrupat, însă, nu-l ating nici plăcerea, nici durerea"[3]. „De aceea, într-adevăr, cine a trecut peste această punte ca un orb, acela va vedea, cine a trecut ca un rănit, acela va fi vindecat, cine a trecut ca un bolnav, acela va fi sănătos"[4].

Nimicirea faptelor

3) „Și faptele sale devin nimic"[5]. Toate faptele, cele bune ca și cele rele, odată dobândită cunoașterea, sunt nimicite, așa cum se asigură adesea[6]. Căci individualitatea, care le-a produs, este pentru știutor numai o parte a acelei mari iluzii a lumii, pe care el a deslușit-o.

Non-aderența viitoarelor fapte

4) Din același motiv, faptele viitoare nu mai aderă la el, așa cum apa nu mai aderă la frunza florii de lotus[7]. Că el ar putea face rău, este complet exclus prin libertatea sa de orice dorință. „De aceea, cine știe acest lucru, acela este liniștit, stăpânit, resemnat, răbdător și recules; numai în sine însuși vede el Sinele, el privește la tot ca la Sine; nu-l învinge pe el răul. El învinge tot răul,... liber de rău, liber de pasiune și liber de îndoială, el devine un *Brāhmaṇa*, el, a cărui lume este *Brahman*"[8]. „Prin ce trăiește acest *Brāhmaṇa*? El trăiește prin ceea ce tocmai se întâmplă să survină"[9]. Comportarea sa viitoare față de corporalitate, pe care a lepădat-o precum șarpele pielea, este complet fără importanță:

---

[1] Bṛh. 1,4,2.
[2] Chānd. 7,1,3.
[3] Chānd. 8,12,1.
[4] Chānd. 8,4,2.
[5] Muṇḍ. 2,2,8.
[6] Cf. pasajele citate mai sus pag. 298.
[7] Chānd. 4,14,3.
[8] Bṛh. 4,4.23.
[9] Bṛh. 3,5.

Continuându-şi fapta, îşi poate dori omul
O sută de ani să trăiască!
Nici tu n-ai altfel cum alege drumul;
De tine faptele nu pot să se lipească[1].

Anularea oricărei îndoieli

5) „Cui i-a fost dat aceasta, într-adevăr, acela nu se îndoieşte"[2], „aceluia i se risipesc toate îndoielile"[3], „liber de îndoială, el devine un *Brāhmaṇa*"[4]. „Căci cunoaşterea lui Ātman nu se bazează pe reflecţie[5], ci pe conştientizarea nemijlocită *(anubhava)*, de aceea ea nu mai poate fi zdruncinată niciodată prin îndoială. Amăgirea, după ce a fost desluşită, nu mai poate amăgi, întrebarea despre posibilitatea unei recăderi nu poate fi pusă şi nu se pune.

4. Doctrina eliberării în veşmânt empiric

1) Ātman este incognoscibil.
2) Ātman este singura realitate.
3) Conştientizarea lui Ātman este eliberarea.

În aceste trei propoziţii este inclus adevărul metafizic al doctrinei upanişadice. Dezvoltarea acesteia constă în faptul că acest adevăr metafizic este în mod nejustificat coborât în sfera cognoscibilităţii şi îmbrăcat în forme empirice (la fel ca şi în filosofia greacă şi în cea modernă). 1) Ātman ajunge un obiect al cunoaşterii, ceea ce în realitate el nu este. 2) I se lasă lumii realitatea ei, iar contradicţia generată prin aceasta este nivelată prin asigurarea mereu repetată că lumea ar fi identică de fapt cu Ātman. 3) Eliberarea în fine apare în mod fals în forma conceptuală a cauzalităţii ca o devenire în ceva, ce nu era mai înainte şi în formele conceptuale ale timpului şi spaţiului ca suspendarea unei separări temporale şi spaţiale

---

[1] Īśā 2.
[2] Chānd. 3,14,4.
[3] Muṇḍ. 2,2,8.
[4] Bṛh. 4,4,23.
[5] *tarka*, Kāṭh. 2,9.

de Ātman, care nu a existat niciodată în realitate şi ca atare nici nu are nevoie să fie suspendată.

Înfăptuirea abia după moarte

De aici provine concepţia empirică şi de aceea eronată că eliberarea (care de fapt a existat dintotdeauna şi ne ajunge complet la conştiinţă abia în momentul cunoaşterii) ar fi obţinută pe deplin doar o dată cu descompunerea trupului. Chând. 3, 14, 4: „în el voi intra, murind"; Chând. 6,14,2: „acestei [forfote a lumii] îi voi aparţine numai până când voi fi eliberat, apoi mă voi întoarce acasă"; Kāṭh. 5,1: *vimuktaś ca vimucyate* „iar când el va fi fost eliberat de trup (sau: după ce el va fi fost deja eliberat prin cunoaştere), el este eliberat [în mod definitiv abia odată cu moartea]". Unei epoci ulterioare îi aparţine parabola despre roata olarului (a vieţii), care se roteşte până la sfârşit, chiar şi după ce vasul (eliberarea) este deja gata[1], ca şi deosebirea dintre aceia care ajung eliberaţi abia o dată cu moartea (*videhamukti*) şi aceia care sunt deja eliberaţi în timpul vieţii (*jīvanmukti*). Această distincţie şi acea comparaţie de mai sus provin abia din perioada realistă a Vedāntei, îndreptându-se spre Sāṁkhya. Ambele nu pot fi întâlnite în Upaniṣade (cu excepţia unora cu totul ulterioare) şi se situează în contradicţie cu sensul originar al doctrinei eliberării. După aceasta, oricine, îndată ce posedă cunoaşterea lui Ātman, este un *jīvanmukta;* dăinuirea sau nedăinuirea mai departe a corporalităţii sale, ca şi tot restul din lume, îi este indiferentă; prin moarte, el nu obţine nimic, ce nu ar fi posedat deja mai înainte şi nu scapă de nimic, de care nu s-ar fi debarasat mai înainte prin cunoaşterea de sine.

Răposare întru Ātman

Aşa cum teoria lui *videhamukti,* alături de pasajele upaniṣadice care o pregătesc, se bazează pe accepţiunea falsă că între noi şi Ātman ar exista o **separare temporală**, tot aşa nu este mai puţin fals şi bazat pe o utilizare neîndreptăţită a modului de cunoaştere empiric, faptul de a se presupune o **separare spaţială** a acestora, astfel încât ar fi necesară mai întâi o deplasare către Ātman, pentru a ajunge la el. Totuşi, acest mod de a vedea

[1] *Sistemul Ved.* pag. 459, Garbe, *Filosofia Sāṁkhya*, pag. 182.

lucrurile, sub influența vechilor reprezentări ale unei deplasări către zei, către Brahman, către Ātman, nu este rar întâlnit nici în upanișade. Că reprezentările ce ies la iveală în felul acesta concordă în mică măsură, este în natura lucrurilor. Vrem să trecem în revistă pe scurt cele mai importante pasaje.

Calea spre lumea de dincolo

Cu totul mistică (deşi pusă în gura lui Yājñavalkya) este în Bṛh. 3,3 descrierea căii pe care sunt conduşi printre cojile oului lumii aducătorii jertfei supreme în forma *Aśvamedha* în lumea de dincolo, unde îi ia în primire vântul. Şi apărarea de moartea încă o dată, făgăduită în încheiere celui care ştie vântul ca particularitate şi generalitate (Prāna individuală şi cosmică), arată că această bucată este încă de atribuit epocii de dinaintea doctrinei upanișadice. Ca o continuare a acesteia ar putea fi considerat Bṛh. 5,10, unde se descrie cum decedații (fără deosebire) sunt luați în primire de vânt în lumea de dincolo şi apoi, trecând prin soare şi lună, ajung la „lumea care este fără arşiță şi fără frig *(aśokam ahimam,* adică fără contrariile existenței terestre)", pentru a zăbovi acolo „ani necurmați". Pe drumul spre soare apucă şi muribundul din Bṛh. 5,15 (Īśā 15-18), numai că acesta se recunoaşte ca identic cu Puruṣa din soare, fapt în care se poate găsi deja o interferență cu doctrina despre Ātman şi o inserare a acesteia în reprezentările mitologice moştenite. Acelaşi lucru este valabil pentru Chānd. 3,13 unde, mai întâi, cele cinci prāṇe alături de cele cinci organe de simț corespunzătoare şi de cei cinci zei ai naturii sunt desemnate ca cele cinci „deschideri ale zeilor" *(devasuṣayas)* şi descrise ca „cei cinci vasali ai lui Brahman şi păzitori ai uşilor lumii cerului", apoi însă „lumina, care luminează acolo dincolo de cer" şi la care se ajunge prin ele este identificată cu lumina „care este aici înlăuntrul omului".

Şi eshatologia din Chānd. 8,1-6 prezintă acest amestec de reprezentări mitologice şi filosofice, când în Chānd. 8,6,1-5 este descrisă calea prin canalele subtile şi razele de soare legate cu ele către soare, în timp ce mai înainte, 8,3, se demonstrase totuşi că lumea lui Brahman nu se află în depărtări transcendente, ci în inimă. Că aici concepția fundamentală

este filosofică iar zugrăveala mitică o împodobire ulterioară, se arată foarte desluşit prin faptul că, în 8,5,3, din *araṇyam*, „singurătate", în care se retrage căutătorul lui Brahman, se fac „două mări în lumea lui Brahman, în cel de al treilea cer de aici" cu numele *ara-* şi *-ṇya*. Aici sunt intercalate de o mână ulterioară şi alte splendori ale lumii lui Brahman (apele *Airaṁmadīyam*, smochinul *Somasavana*, cetatea *Aparājitā* şi palatul *Prabhuvimitam)*[1]. Dependentă poate deja de acest pasaj este descrierea, mergând şi mai departe, a lumii lui Brahman din Kauş. 1,3, unde între altele nu numai că revine palatul *Aparājitām* (aici neutru) şi apare un arbore *Ilya*, dar este menţionat şi „lacul *Āra*", al cărui nume ar putea fi format de la lacul *ara* - din Chānd. 8,5,3, ar fi aşadar doveditor pentru dependenţa de acest pasaj. Unei alte concepţii decât Chānd. 8,6,1-5 aparţine versetul anexat la Chānd. 8,6,6 şi reluat în Kāṭh. 6,16, conform căruia desprinderea eliberaţilor care se ridică prin cel de al 101-lea canal subtil are loc, nu abia la intrarea în soare, ci deja la ieşirea din trup. Cu aceasta, este utilizată calea eliberaţilor prin creştetul capului, foc, vânt şi soare până la Brahman, aşa cum este descrisă ea în Taitt. 1,6. Toate aceste pasaje stau sub influenţa gândirii upanişadice, pe care o îmbracă în forme empirice, prin faptul că ele o amalgamează cu concepţiile mitologice respective. De-a dreptul strident iese în evidenţă acest lucru în Ait. 3,4: *Vāmadeva*, după ce s-a recunoscut pe sine ca Ātman, „înălţându-se din astă lume, în acea lume a cerului şi-a împlinit toate dorinţele şi a devenit nemuritor" - complet inutil, după ce el se concepuse deja pe sine ca identic cu Ātman, principiul tuturor lucrurilor.

Devayāna

Aceste reprezentări au găsit o clarificare prin amplificarea teoriei despre *Devayāna*, aşa cum apare ea în Chānd. 4,15,5 şi conexiunea acesteia cu construcţia analoagă a Pitṛyānei în doctrina celor cinci focuri, marele text principal al doctrinei transmigraţiei sufletelor, pe care l-am dezbătut mai sus. Am văzut cum sufletele eliberaţilor, trecând printr-o serie de straturi luminoase (flacără, zi, ju-

---

[1] Aşa cum am arătat în Upanişade, pag. 188.

mătatea luminoasă a lunii calendaristice, jumătatea luminoasă a anului, an, soare, lună şi fulger), ajung până la Bráhman, de la care „ele nu se mai întorc pe calea de înapoiere la această existenţă omenească".

Analog Devayānei, a fost construită apoi Pitṛyāna prin intermediul straturilor întunecate corespunzătoare, fapt prin care, totuşi, aşa cum s-a arătat, nu s-a putut evita ca luna să ajungă comună ambelor căi. Acest inconvenient caută să-l înlăture autorul lui Kauṣ. 1,2 prin faptul că, suprimând sau ignorând etapele preliminare care conduc de ambele părţi la lună, face ca să meargă cu toţii pe lună, de acolo neştiutorii să se întoarcă, iar ştiutorii să o apuce pe Devayāna, căruia, în compensaţie pentru acele etape suprimate, i se dau o serie de staţii noi (luna, lumea focului, lumea vântului, lumea lui Varuṇa, lumea lui Indra, lumea lui Prajāpati, lumea lui Bráhman). Acestea sunt adăugate apoi pur şi simplu de vedāntinii ulteriori la staţiile de odinioară ale *Devayānei*[1]; de altfel, teoria mai puţin luatei în seamă Kauṣītaki nu a dobândit nici pe departe importanţa celei despre Pañcagnividyā sprijinite pe autoritatea lui Chānd. 5,3-10 şi Bṛh. 6,2. Pe ea se bazează aproape toate descrierile ulterioare ale Devayānei[2]. Alături de ea, continuă să fie prezentă ideea lui Yājñavalkya, conform căreia cunoaşterea lui Ātman este deja eliberarea şi ea este adesea expusă fără nici o rezervă legată de teoria Devayānei, fapt prin care se nasc atunci contradicţii dure[3].

Kramamukti

O nivelare a acestor contradicţii încearcă să realizeze teoria ulterioară despre *kramamukti* sau eliberarea în etape, conform căreia sufletele care, pentru veneraţia lor plină de credinţă, se înalţă pe Devayāna către Brahman, de fapt nu sunt încă eliberate, întrucât încă le lipseşte ştiinţa desăvârşită, totuşi, nu se întorc pe pământ[4] ci, în lumea lui Brahman, înainte de sfârşitul Kalpei, când şi

---

[1] *Sistemul Vedāntei*, pag. 475.

[2] Ca cele apărând mai ales în Muṇḍ. 1,2,11. 3,1,6. Praśna 1,10.

[3] A se compara de ex. Kāṭh. 6,14-15 cu Kāṭh. 6,16 sau Muṇḍ. 3,2,2, cu Muṇḍ. 3,1,10.

[4] Căci se spune: „pentru aceştia nu este cale de întoarcere" - Bṛh. 6,2,15. Chānd. 4,15,5. 8,15.

aceasta piere, ele capătă ştiinţa completă şi deci eliberarea veşnică[1]. În Upaniṣade, kramamukti pare să fie reprezentată deja de Śvet. Up,. 1,4, 1,11. 5,7 (cf. obs. de acolo); încă şi mai vechi însă ar putea fi versetul:

Cei care prins-au înţelesul doctrinei vedântine,
Altruiştii, penitenţii, cei de esenţă pură,
În lumea lui Brahman pân' la al timpului sfârşit
De cel Indestructibil sunt eliberaţi cu toţii[2].

[1] Cf. *Sistemul Vedântei*, pag. 430, 472.
[2] Muṇḍ. 3,2,6 (Mahānār. 10,22. Kaivalya 3-4).

XVI. FILOSOFIA PRACTICĂ

1. Observație preliminară

Filosofie și moralitate

Orice concepție teoretică a lumii include în sine judecăți asupra valorii sau lipsei de valoare relativă a lucrurilor și câștigă prin aceasta o influență asupra comportamentului nostru practic. De aceea, fiecare sistem filosofic are o latură etică, fie că aceasta ar putea fi dezvoltată acum într-o etică specială sau nu, iar tocmai pe această latură pune sentimentul nostru o pondere atât de mare, încât suntem înclinați să apreciem valoarea unei opinii filosofice despre lume după urmările sale etice, care au rezultat din ea sau ar putea fi deduse din aceasta. Ne lăsăm călăuziți într-aceasta de vechiul precept: „Îi veți cunoaște după roadele lor" (Matei 7,16). Totuși, nici aceste cuvinte nu pot fi valabile fără îngrădire. Căci, pentru a rămâne în cadrul pildelor întrebuințate de Iisus, se poate întâmpla ca un pom să fie bun și totuși să nu dea fructe bune sau deloc, – cumva întrucât florile sale au fost atinse prea de timpuriu de suflul înghețat al cunoașterii adevărului.

Doctrina despre Ātman și etica

Și acest caz trebuia să se prezinte efectiv în India. Rareori adevărul etern filosofic a găsit o expresie mai tranșantă și mai nimerită ca în doctrina despre cunoașterea eliberatoare a lui Ātman. Și totuși, această cunoaștere este de comparat cu acel suflu înghețat care stânjenește orice dezvoltare, face să încremenească orice viață. Cine s-a recunoscut pe sine ca Ātman, acela s-a degajat de fapt pentru întotdeauna de orice dorință și cu aceasta de posibilitatea unui comportament imoral, însă totodată îi este luat orice stimulent către acțiune și creație: el a ieșit din întregul cerc al existenței individuale, iluzo-

rii, trupul său nu mai este trupul său, faptele sale nu mai sunt faptele sale; tot ceea ce el ar mai putea face sau nu mai departe aparţine domeniului marii amăgiri pe care el a desluşit-o şi de aceea este irelevantă pentru el. Din această pricină, el trăieşte *īdṛśa' eva*, „aşa cum tocmai se întâmplă"[1], iar Īśā 1-2 îi îngăduie ca o sută de ani să dorească, să trăiască şi să se delecteze, nici o faptă nu-l va întina, *evaṁ tvayi*, „dacă astfel tu", adică dacă tu ai scufundat universul în abisul esenţei divine. Numai anevoie şi artificial reuşeşte Bhagavadgītā să deducă din aceste premise cerinţa unei acţiuni eroice, aşa cum vom vedea într-o parte ulterioară a lucrării noastre. Prin cunoaşterea obţinută a lui Ātman, orice acţiune, deci şi cea morală, este smulsă din ţâţâni.

Moralitatea ca o condiţie preliminară

Însă şi la obţinerea cunoaşterii eliberatoare, comportamentul etic poate contribui numai indirect, nu direct. Căci această cunoaştere nu este o devenire în ceva, ce nu ar fi fost mai înainte şi ar putea fi efectuată prin mijlocul adecvat, ci ea este conştientizarea a ceva prezent dinainte, deja de o eternitate, ea este comparată (încă din Upanişadele târzii) cu **deşteptarea**[2] şi se produce, ca şi aceasta, de la sine[3] iar nu prin premeditare:

> În nălucirea lumii fără de-nceput
> Sufletul doarme dus; când se trezeşte,
> Veghează-n el atunci cel fără de pereche,
> Fără de somn şi vise, cel Etern[4].

Eliberarea ca o devenire întru ceva

Abia ulterior, când modalitatea de cunoaştere empirică a pus stăpânire pe doctrina eliberării **şi** a conceput-o, aşa cum s-a arătat, sub forma **feno**menală a cauzalităţii, cunoaşterea eliberatoare **a apărut** ca o devenire în ceva, ca un efect care se pro-

---

[1] **Bṛh. 3,5,1; el este** *yādṛcchika*, Māṇḍūkya-K. 2,37. Paramahaṁsa Up. 4.

[2] *prabodha* Haṁsa-Up. 1. Ātmaprabodha 1. Gauḍap. 1,14. 3,40. 4,92. 98; cf. *pratibuddha* Bṛh. 4,4,13, *pratibodha* Kena 12, *jāgrata* Kāṭh. 3,14, *boddhum* ib. 6,4; *nityaḥ, śuddho, buddhaḥ* Nṛsiṁhott. 9.

[3] Kāṭh. 2,23.

[4] Māṇḍūkya-K. 1,16.

duce din cauze determinate şi care se credea că se poate provoca prin favorizarea cauzelor. În acest timp, din nou empiric, se concepea eliberarea după simptomele exterioare, prin care ea se manifesta. Aceste simptome erau însă, înainte de toate, două:

1) suspendarea oricărei **dorințe**,

2) suspendarea conştiinței **pluralității**.

Acestea aşadar se socotea că merită a fi pricinuite sau, după puteri, favorizate, iar de aici au apărut două fenomene curioase ale culturii indiene, care îşi trag deja rădăcinile din vechile Upanișade şi s-au dezvoltat într-o serie de Upanișade târzii.

Două mijloace de a realiza eliberarea

1) *Samnyāsa* şi 2) *Yoga* se străduiesc ca, prin pregătiri artificiale, să suspende în cazul celui dintâi **dorința**, iar în al celui de-al doilea, conştiința **pluralității** şi prin aceasta să producă acea cunoaştere eliberatoare, cel puțin după simptomele sale exterioare. În aceste două fenomene culturale desfăşurându-se în paralel şi venind frecvent în contact, rezidă filosofia practică ce s-a dezvoltat din ideea upanișadică (concepută empiric) şi de care, pe măsura materialelor existente în Atharva-Upanișade, ne vom ocupa în curând. Mai întâi, însă, vrem să rezumăm aici cele mai importante idei etice care apar în Upanișade, nu atât din doctrina despre Ātman, cât mai curând alături de aceasta.

2. Etica Upanișadelor

Valoarea obiectivă şi subiectivă a acțiunii

Europenii, practici şi inteligenți cum sunt, obişnuiesc să prețuiască o acțiune meritorie înainte de orice după valoarea sa obiectivă, adică după folosul pe care aceasta îl are ca urmare pentru cei din jur, pentru mulți, pentru toți. Cine a realizat în această direcție cele mai mari efecte, acela trece drept cel mai mare om al timpului său; obolul văduvei rămâne oricum doar un obol. Această valoare obiectivă a faptei bune depinde însă prea mult de aspectul favorabil sau defavorabil al conjuncturii,

de priceperea, poziția, forțele auxiliare ale celui care *acționează* și de alte hazarduri, ca să poată servi ca măsură a aprecierii morale. Aceasta se limitează mai curând numai la valoarea *subiectivă* a unei acțiuni, care constă în mărimea sacrificiului personal pe care îl face cel care acționează, sau, mai precis spus, în conștiința sa despre mărimea sacrificiului pe care el crede că îl face și așadar în gradul tăgadei de sine *(tapas)* și al renunțării *(nyāsa)*, care se manifestă în acțiune, fie ea acum de altfel pentru alții de un folos mare, sau mic, sau de nici un folos.

Prețuirea obiectivă și subiectivă a acțiunii în Upanișade

Această distincție poate să ne ferească de a cădea într-o critică nedreaptă atunci când, la început cu oarecare surprindere, remarcăm cum la vechii indieni, a căror conștiință despre societatea omenească, a trebuințelor și a intereselor acesteia, se dezvoltase numai în mică măsură, simțul pentru valoarea *obiectivă* a acțiunii morale (adică după ce reprezintă ea pentru ceilalți) există mult mai puțin decât la noi, în vreme ce prețuirea ei după valoarea sa subiectivă (adică după ceea ce ea înseamnă pentru însuși cel care acționează) este prezentă într-un mod de la care noi încă am mai avea câte ceva de învățat. În acest sens, etica Upanișadelor se ocupă în esență cu importanța subiectivă a acțiunilor morale, mai puțin cu efectele sale îndreptate spre exterior, deși și acest din urmă mod de considerare cedează doar prioritarea, nicidecum însă nu lipsește, așa cum vrem să arătăm mai întâi prin câteva exemple.

În Chānd. 3,17, viața este considerată alegoric ca o mare sărbătoare a Somei. Aici este întrețesută, în treacăt, în cinci cuvinte, o mică etică, atunci când, ca simbrie dată sacerdotului pentru săvârșirea sacrificiului *(dakṣinā)* la marele holocaust al vieții, sunt desemnate: 1) *tapas* (asceză), 2) *dānam* (caritate), 3) *ārjavam* (onestitate), 4) *ahiṁsā* (nonviolență) și 5) *satyavacanam* (veridicitate).

În Taitt. 1,9, sunt enumerate douăsprezece îndatoriri, iar alături de fiecare dintre ele, în repetate rânduri, se îndeamnă stăruitor la „învățarea și predarea Vedei". Ele sunt: onestitate și veridicitate; asceză, înfrânare și liniștire; la acestea se adaugă ca obligații ale tatălui de familie: punerea focului și

Agnihotram, ospitalitate şi sociabilitate, datoria de a se îngriji de copii, de familie şi de nepoţi.

Ca şi în alte ţări, se crede şi în India că se aude vocea legislatorului moral (Prajāpati) din bubuitul tunetului, al cărui *da*! *da* ! *da* ! este tălmăcit în mitul din Bṛh. 5.2 ca *dāmyata* ! *datta* ! *dayadhvam* ! (înfrânaţi-vă, daţi de pomană, aveţi compasiune).

O frumoasă sentinţă despre efectele binefăcătoare ale faptei bune se găseşte în Mahānār. 9 (Rec. Atharva 8,2): „Aşa cum, dintr-un copac plin de flori, parfumul adie până departe, tot aşa adie până departe parfumul unei fapte bune".

Pe de altă parte, răul îşi găseşte o dezaprobarea tăioasă în versetul conţinut în Chānd. 5,10,9:

Hoţul de aur şi băutorul de vinars,
Ucigaş de brahman, al dascălului pat pângăritor,
Aceştia patru şi-al cincilea, cine cu ei umblă,
se prăbuşesc.

Când aici, în locul interdicţieî generale a furtului, alcoolismului, uciderii şi adulterului, sunt citate numai cazuri speciale, această lipsă încă a unei generalizări, precum şi raritatea unor asemenea avertismente în literatura upanişadică, lasă să se înţeleagă că asemenea crime nu erau tocmai frecvente şi că unii principi indieni îşi puteau însuşi ceva din frumosul certificat de bună purtare pe care Aśvapati Kaikeya îl expune supuşilor săi în Chānd. 5,11,5:

În regatul meu nu-i nici un hoţ,
Nici un zgârcit, nici un beţiv,
Nici nejertfitor, nici neştiutor de carte,
Nici curtezan, nici curtezană.

Acestuia îi corespunde şi tonul blând, omenos, în care sunt întreţinute relaţiile în Upanişade dintre soţ şi soţie, tată şi fiu, dascăl şi discipol, principe şi supuşi.

Acolo unde morala găsea aşa de puţin de făcut în exterior, cu atât mai nedivizat putea să se îndrepte ea spre interior, conştientă de maxima:

În tine însuți prietenul să-ți știi,
Iar tot în tine însuți să îți știi dușmanul[1].

Tapas și nyāsa ca noțiuni etice fundamentale

Combaterea acestui dușman lăuntric este *tapas* (asceza), înfrângerea acestuia *nyāsa* (renunțarea) iar în aceasta sunt date ambele idei fundamentale în jurul cărora se mișcă gândirea etică din Upanișade. De *tapas* ne-am ocupat deja mai sus[2] în mod detaliat și nu vrem aici decât să mai adăugăm că, în Mahānār. 8, toate virtuțile sunt explicate foarte corect ca fiind *tapas*, dar că, după Mahānār. 62,11, „toate aceste mortificări inferioare ale trupului"[3] sunt întrecute prin *nyāsa*, renunțarea. Mai important decât exprimări izolate de acest fel este că, la stadiile tradiționale ale vieții, de *brahmacārin* și de *gṛhastha*, cu vremea s-au adăugat al treilea și al patrulea, în care sunt oarecum întrupate acele virtuți supreme, *tapas* ca *vānaprastha* și *nyāsa* ca *saṁnyāsin*.

Cele patru Āśrame

Aceste patru stadii, de discipol al unui brahman, tată de familie, pustnic în pădure și cerșetor itinerant, prin care, după concepția de mai târziu, trebuia să treacă viața fiecărui indian din casta brahmană, sunt numite în epoca ulterioară[4] în mod foarte semnificativ *Āśrame*, adică „locuri de mortificare": întreaga viață ar trebui să se scurgă într-o serie de stadii din ce în ce mai ascetice, prin care omul, tot mai purificat de orice înclinație telurică, ar trebui să se îndrepte spre „căminul" *(astam)* său, așa cum era desemnată lumea de dincolo încă din Ṛgv. 10,14,8. Întreaga istorie a omenirii nu are multe lucruri care să egaleze în măreție această idee.

Apariția Āśramelor

În Upanișadele mai vechi, teoria despre cele patru *Āśrame* se află abia în curs de evoluție. Chānd. 8,15 îl menționează numai pe discipolul brahmanului și pe tatăl de familie și îi făgăduiește deja aces-

---

[1] Bhag. G. 6,5.

[2] Pag. 72-77.

[3] Drept care se enumera din nou o serie asemănătoare de virtuți ca în Taitt. 1,9, mai sus pag. 259, și Mahānār. 8.

[4] Mai târziu, după știința noastră, în Śvet. 6,21 *atyāśramin*, apoi în Maitr. 4,3 ș.a.m.d.

tuia pentru studiu, creşterea copiilor, practica Yoga, nonviolenţa şi sacrificiul, o moarte fără întoarcere. Chānd. 2,23,1 numeşte alături de acestea ca a treia „ramură a îndatoririi" tapas (al lui vānaprastha); o succesiune încă nu există; după acest pasaj, elevii unui brahman, dacă nu au preferat să rămână pentru totdeauna în casa dascălului, par mai degrabă să aibă latitudinea de a se îndrepta fie spre starea de tată de familie, fie spre viaţa în pădure. Concordă cu aceasta faptul că, în Chānd. 5,10, între aceia care mor, pustnicii din pădure şi jertfelnicii din sat apar unii lângă alţii. Tuturor celor trei ramuri ale îndatoririi, Chānd. 2,23,1 le opune „statornicitul în Brahman". Tot aşa Bṛh. 4,4,22 acelora care se îndeletnicesc cu 1) studiul Vedei, 2) jertfă şi pomeni, 3) penitenţe şi postiri, le opune pe acela care l-a recunoscut pe Ātman şi ca urmare devine un *muni* şi *pravrājin* (pelerin). Ambii au obţinut ştiinţa despre Ātman şi deci Supremul[1]. Şi în Bṛh. 3,8,10, se face distincţie între ştiinţa despre Ātman ca scop suprem şi jertfele şi ofrandele (tatălui de familie) precum şi de practicarea tapasului (de către pustnicul din pădure).

Toate aceste pasaje presupun numai cele trei stadii de elev pe lângă un brahman, tată de familie şi pustnic, cărora le opun pe ştiutorii lui Ātman; iniţial, aceştia sunt „mai presus de (cele trei) Āśrame"[2], însă chiar această superioritate asupra Āśramelor a devenit ea însăşi cu timpul un al patrulea şi cel mai înalt Āśrama, care în mod natural era amânat până la sfârşitul vieţii, astfel încât îi precedau ucenicia şi (iniţial stând una lângă alta) calitatea de tată de familie şi cea de pustnic ca etape preliminare în timp în această succesiune. Însă, până într-o epocă târzie, separarea între al treilea şi al patrulea Āśrama, între vānaprastha, cel ce exersează tapas, şi saṁnyāsinul ajuns la nyāsa, nu s-a făcut strict. O referire la numărul patru al Āśramelor este poate deja versetul Muṇḍ. 2,1,7: „Mortificare, adevăr, purtare de brahman, prescripţii". Altfel, cel mai vechi pasaj, care numeşte toate cele patru Āśrame în succesiunea corectă, ar putea fi

---

[1] Dimpotrivă, în pasajul înrudit Bṛh. 3,5, ca treaptă mai înaltă, *brāhmaṇa* este încă deosebit de *muni*.

[2] *atyāśramin*, aşa cum se spune în Śvet. 6,21. Kaiv. 24.

Jābāla-Up. 4: „Când cineva a isprăvit ucenicia pe lângă un brahman, devine tată de familie; după ce acesta a fost tată de familie, el devine pustnic în pădure; după ce acesta a fost un pustnic în pădure, hoinăreşte în pelerinaj".

Dezvoltarea teoriei despre cele patru Āśrame aparţine tocmai perioadei Dharmasūtrelor şi Dharmaśāstrelor. Vrem acum să mai trecem în revistă doar principalul din ceea ce conţin Upaniṣadele despre aceasta.

Brahmacārin

1) *Brahmacārin*-ul. — Chānd. 6,1,1: „Śvetaketu era fiul lui [Uddālaka] Āruṇi. Lui îi grăi tătâne-său. «Śvetaketu! pleacă să-l studiezi pe Brahman, căci unul din familia noastră, dragule, se îngrijeşte să nu rămână neînvăţat şi o [pură] anexă a castei brahmane»". Din această remarcă, pare să decurgă că intrarea ca elev al unui brahman pe atunci trecea într-adevăr drept un bun obicei, însă chiar pentru brahmani nu era încă o prescripţie generală. Iar această intrare a lui Satyakāma ca elev al unui brahman apare în Chānd. 4,4,1 ca decizie liberă a sa. Se putea începe învăţătura la propriul tată, ca Śvetaketu[1] sau ca alţi dascăli, ca (incompatibil cu acesta) Śvetaketu în Chānd. 6,1,1. Rugămintea de a fi primit trebuia să se facă potrivit riturilor[2], adică, după Bṛh. 6,2,7 cu cuvintele: *upaimi aham bhavantam.* Ca semn că ar fi doritor să-l slujească pe învăţător, în special să întreţină focul sacru, elevul ia în mână iasca[3]. Înainte de primire, învăţătorul se asigură de originea elevului[4]; totuşi, aşa cum o arată acest exemplu, într-un mod foarte tolerant. Uneori, învăţătura este oferită şi fără primire formală[5]. Durata timpului dedicată învăţăturii este în Chānd. 4,10,1 de doisprezece ani, în 4,4,5 „o serie de ani"; şi Śvetaketu începe la vârsta de doisprezece ani şi o continuă vreme de doisprezece ani[6]; în acest timp, el a „studiat din scoarţă-n scoarţă toate Vedele"[7], anume versetele din Ṛgv.,

---

[1] În Chānd. 5,3,1. Bṛh. 6,2,1. Kauṣ. 1,1.

[2] *tīrthena*, cf. Muṇḍ. 1,1,3 *vidhivat.*

[3] Kauṣ. 4,19. Chānd. 4,4,5. 5,13,7. 8,7,2. 8,10,3. 8,11,2. Muṇḍ. 1,2,12. Praśna 1,1.

[4] Chānd. 4,4,4.

[5] *anupanīya*, Chānd. 5,11,7.

[6] Chānd. 6,1,2.

[7] Chānd. 6,1, 2.

formulele sacrificiale şi cânturile din Sāma[1], aşadar, probabil numai Saṁhitele.

De altfel, despre studiu, mai întâi pare să nu fi fost deloc vorba: Upakosala a slujit focurile sacre vreme de doisprezece ani[2], iar dascălul său tot nu se putea hotărî să-l înveţe „ştiinţa"; Satyakāma este mai întâi trimis în străinătate cu cireada de vite a învăţătorului, unde zăboveşte un număr de ani[3]; o altă sarcină a unui brahmacārin constă din faptul că el merge să cerşească pentru învăţător[4]; îl găsim de asemenea la ocaziile sărbătoreşti în suita învăţătorului, aşteptând poruncile acestuia[5]. Alături şi după aceste sarcini de serviciu, „în timpul care mai rămâne după munca pentru învăţător" *(guroḥ karma-atiśeṣeṇa)* se studiază Veda[6]. Urmarea era uneori mai mult înfumurare decât ştiinţă autentică[7].

Şi în pribegie îi găsim pe elevii brahmani; la învăţătorii vestiţi, „ei zoresc de pretutindeni", precum apa spre prăpastie[8]; ei călătoresc până în ţara Madra (pe Hyphasis), „pentru a învăţa sacrificiul"[9]. De regulă, însă, ei locuiesc ca *antevāsini* în casa învăţătorului, iar unora, acest mod de viaţă le era pe plac într-atât încât ei „se statorniceau pentru totdeauna în casa învăţătorului"[10]. Ceilalţi, la sfârşitul timpului consacrat învăţăturii, erau lăsaţi să plece cu poveţe ca în Bṛh. 6,4 şi îndemnuri ca în Taitt. 1,11: „După ce a studiat cu el Veda, învăţătorul îl povăţuieşte pe elev: spune adevărul, fă-ţi datoria, nu neglija studiul Vedei. După ce i-ai înmânat cu drag darul tău învăţătorului, ai grijă ca firul neamului tău să nu se rupă". Mai departe, urmează îndemnul de a nu neglija sănătatea şi averea, de a îi respecta pe mamă, pe tată, pe învăţător şi pe oaspete, de a fi impecabil în acţiuni şi compor-

---

[1] Chānd. 6,7,2.
[2] Chānd. 4,10,1-2.
[3] Chānd. 4,4,5.
[4] Chānd. 4,3,5.
[5] Bṛh. 3,1,2.
[6] Chānd. 8,15.
[7] Chānd. 6,1,2.
[8] Taitt. 1,4,3.
[9] Bṛh. 3,7,1. 3,3,1.
[10] Chānd. 2,23,1.

tare, de a îi respecta pe superiori, de a da de pomană în modul cuvenit şi, în toate cazurile îndoielnice, de a se călăuzi după judecata autorităţilor experimentate.

Gṛhastha

2) *Gṛhastha.* — Chānd. 8,15: „Cine se întoarce acasă plecând de la familia învăţătorului, după studiul Vedei conform prescripţiilor, în timpul rămas după terminarea muncii pentru învăţător, se îndeletniceşte în [propria sa] gospodărie cu studiul individual al Vedei într-o regiune curată [îngăduită brahmanilor pentru reşedinţă], creşte [fii şi discipoli] cucernici, îşi aduce toate organele la starea de calm întru Ātman, şi nu răneşte nici o fiinţă, decât în lăcaş sacru [la sacrificiu], — acela într-adevăr, dacă păstrează această purtare pe durata întregii sale vieţi, intră în lumea lui Brahman şi nu se mai întoarce".

După acest pasaj, tatăl de familie poate rămâne toată viaţa ceea ce este fără a-şi prejudicia sufletul. Dimpotrivă, după Chānd. 5,10, acelora care „practică venerаţia în sat cu cuvintele: «Sacrificiu şi fapte cucernice sunt tributul nostru», aşadar, pentru cei stăruitori până la capătul vieţii în starea de tată de familie le este destinată o răsplată trecătoare pe lună şi întoarcerea la o nouă viaţă terestră. Următoarea îndatorire a tatălui de familie este de a întemeia o familie şi de a zămisli un fiu în calitate de continuator al lucrărilor tatălui[1]. Sunt permise mai multe neveste, aşa cum Yājñavalkya însuşi avea două[2]. Ca alte obligaţii ale unui gṛhastha, mai sunt numite: sacrificiul, studiul Vedei şi darea de pomană[3]. În ce măsură această obligaţie de a sacrifica a suferit o diminuare prin ideile upaniṣadice, acest lucru a fost deja dezbătut[4].

Vānaprastha şi Saṁnyāsin

3) *Vānaprastha* şi 4) *Saṁnyāsin (bhikṣu, parivrājaka).* — O deosebire între aceste două stadii s-a produs abia încetul cu încetul. Iniţial, viaţa de pustnic în pădure sta alături de condiţia de tată de familie ca o „carieră" *(dharmaskandha)* specială[5]. Ulterior, s-ar putea să fi devenit o datină ca cineva să se retragă în singurătatea

---

[1] Despre care s-a tratat deja mai sus, pag. 284 şi urm.

[2] Bṛh. 2,4. 4,5.

[3] Chānd. 2,23,1. 8,5,1-2. Brii. 4,4,22. 3,8,10.

[4] Mai sus, pag. 70-73.

[5] Chānd. 2,23,1. 5,10,1-3.

pădurii abia la bătrâneţe, după ce şi-a îndeplinit obligaţiile de gṛhastha. Un exemplu este Yājñavalkya, care îi spune soţiei sale Maitreyī: „Eu voi renunţa acum la această stare [de tată de familie]; ei bine, voi face deci partajul între tine şi Kātyāyanī"[1]. Pentru Yājñavalkya, acest pas înseamnă înfăptuirea practică a ceea ce el ne învaţă în Bṛh. 3,5,1: „Într-adevăr, după ce au devenit conştienţi de acest suflet, brahmanii renunţă la dorinţa de a avea copii şi la dorinţa de avere şi la dorinţa de lume şi hoinăresc ici-colo ca cerşetorii". Aici, cea de a treia şi de a patra stare nu sunt încă separate.

Altfel stau lucrurile cu regele Bṛhadratha, care, în Maitr. 1,2, renunţă la regatul său, se retrage în pădure şi se supune la cele mai cumplite mortificări, priveşte fix în soare şi stă pe loc cu braţele întinse în sus şi trebuie totuşi să recunoască: „Nu sunt competent în materie de Ātman". Aici pustnicul, a cărui sarcină este, pe lângă meditaţie, să practice asceza[2], nu şi-a atins încă ţelul suprem; dacă cineva, fără a-l cunoaşte pe Ātman, „practică mult asceza vreme de o mie de ani, aceasta îi aduce numai [o răsplată] finită"[3]; asceza conduce numai la Pitṛyāna[4], iar lucrurile stau altfel numai la aceia care pot spune: „asceza noastră este credinţa"[5]; penitenţele şi posturile sunt doar un mijloc, prin care brahmanii „caută să-l cunoască"[6] pe Ātman.

După unii, ca mijloc de cunoaştere a lui Ātman, tapasul este indispensabil[7], după alţii[8] precum şi după logica sistemului, aceasta este de prisos. Căci, câtă vreme ţelul era în lumea de dincolo, se putea spera ca, prin tocirea ascetică a înclinaţiei spre lumea aceasta, să se realizeze o apropiere de ţel; dacă însă eliberarea este găsirea de sine ca Ātman, ceva deci, ce are nevoie să fie recunoscut ca prezent, nu ca urmând a fi înfăptuit în viitor, asceza unui vānaprastha devine la fel

---

[1] Bṛh. 2,4,1 (4,5,1-2).
[2] Chānd. 2,23,1.
[3] Bṛh. 3,8,10.
[4] Bṛh. 6,2,16.
[5] Chānd. 5,10,1.
[6] *vividiṣanti*, Bṛh. 4,4,22.
[7] *na atapaskasya ātmajñāne 'dhigamaḥ* - Maitr. 4,3.
[8] Jābāla-Up. 4.

de inutilă ca sacrificiul şi studiul Vedei[1] pentru gṛhastha; cunoscătorul lui Ātman este *atyāśramin* „mai presus de [cele trei] Āśrame"[2]. El a ajuns la acea stare spre care ascetul doar tinde, deplina detaşare de individualitatea sa şi de tot ce ţine de ea, precum familie, avere şi lume[3]; deoarece „leapădă de la sine totul" *(saṁ-ni-as)*, el se numeşte *saṁnyāsin*, deoarece el „hoinăreşte" lipsit de cămin, *parivrāj* sau *parivrājaka*, deoarece, lipsit de avere, el încă mai trăieşte doar ca „cerşetor", *bhikṣu*.

3. Saṁnyāsa

Semnificaţia originară

Saṁnyāsa, care este iniţial doar suspendarea întregii ordini de viaţă brahmanice şi a celor trei Āśrame, s-a constituit cu timpul într-un al patrulea şi cel mai înalt Āśrama, care de regulă, deşi nu şi în mod necesar, trebuia să urmeze după parcurgerea stadiilor de brahmacārin, gṛhastha şi vānaprastha către sfârşitul vieţii. Prin aceasta însă el a dobândit o altă semnificaţie. Dacă iniţial era o **consecinţă** a cunoaşterii lui Ātman, acesta a devenit acum un ultim şi cel mai sigur mijloc prin care se spera să se obţină acea cunoaştere, iar saṁnyāsa ne apare ca un asemenea mijloc de cunoaştere a lui Ātman şi de eliberare într-o serie de Upaniṣade ulterioare[4], din care vrem să încercăm a schiţa un tablou al acelui fenomen straniu al culturii indiene. Ţinând seama de dispreţul pe care, după modelul lui Yājñavalkya[5], saṁnyāsinii îl nutresc faţă de tradiţia vedică, ca şi de lipsa unei alte autorităţi, este de înţeles că regulile şi maximele prin care s-au detaşat Saṁnyāsa-Upaniṣadele sunt, în detaliu, pline de contradicţii.

Saṁnyāsa ca mijloc de cunoaştere a lui Ātman

---

[1] Bṛh. 3,5. 4,4,21.

[2] Śvet. 6,21.

[3] Bṛh. 3,5. 4,4,22.

[4] Cele mai importante sunt: *Brahma, Saṁnyāsa, Āruṇeyī, Kaṇṭhaśruti, Paramahaṁsa, Jābāla, Āśrama.*

[5] Bṛh. 3,5. 4,4,21.

Condiții preliminare

1) *Condiții preliminare ale stării de Saṁnyāsa.* O deosebire clară între cele două Āśrame o găsim doar în Jāb. 4 şi Āśr. 1-4; ultima Upaniṣadă deosebeşte al treilea stadiu de al patrulea prin faptul că vānaprastha, în toate cele patru varietăți ale sale, continuă încă jertfirea în pădure, pe când cele patru categorii de saṁnyāsin sunt dezlegate de aceasta. Jāb. 4 recomandă să se treacă la saṁnyāsa abia după parcurgerea stadiilor de brahmacārin, gṛhastha şi vānaprastha, permite însă şi o trecere directă la acesta de la orice stadiu. Tot aşa, în Kaṇṭh. 1, se recomandă a se renunța la lume „în ordinea corectă", pe când în Kaṇṭh. 2 este îngăduită şi o abatere de la aceasta. În Saṁny. 1, renunțarea este caracterizată ca o „ajungere în afara stadiilor vieții" (aşadar încă nu ca al patrulea stadiu); după descrierile din Saṁny. 2 şi Kaṇṭh. 4, se trece direct de la condiția de tată de familie la renunțare, fie că aici gṛhastha şi vānaprastha stau alături încă fără succesiune ca trepte preliminare ale renunțării[1], fie că vānaprastha şi saṁnyāsin nu sunt încă separate în mod hotărât[2]

Despărțirea de viață

2) *Despărțirea de viață.* Saṁnyāsa pretinde renunțarea la orice posesiune, Kaṇṭh. 1, renunțarea la cele şapte lumi superioare şi şapte inferioare care, cu această ocazie, sunt enumerate, Ār. 1, o părăsire a fiilor, fraților, rudelor, Ār. 1, a tatălui, fiului şi a femeii, Ār. 5, a dascălilor şi a rudelor, Kaṇṭh. 4, a copiilor, prietenilor, femeii, rudelor Par. 1, o lăsare în urmă a familiei, Ār. 2; numai versetul Saṁny. 2,7 mai permite ca cel ce renunță să fie însoțit de femeia sa. Saṁnyāsa este, deci, o despărțire completă de viață, de aceea, ca la moarte, trebuie să aibă loc şi aici o sacrificare *(saṁskārā)* prin maxime şi ceremonii, Saṁny. 1. În special, cel care trece la renunțare mai are încă de adus pentru ultima oară o jertfă, în a cărei descriere textele diverg mult între ele. Saṁny. 1 prescrie o ofrandă strămoşilor şi o ofrandă lui Brahman *(brāhmeṣți),* – de acum încolo, cel ce renunță trăieşte fără să aducă ofrandă strămoşilor şi fără sacrificiu, Par. 4, – Kaṇṭh. 4 pretinde ca mai întâi, timp de do-

[1] Ca în Chānd. 2,23,1.

[2] Ca în Āśr. 3-4 şi urm.

uăsprezece zile, să se săvârşească un agnihotra cu lapte, în care interval sacrificatorul însuşi trebuie să trăiască numai din lapte; apoi, după ce îi alege încă o dată ca mai înainte pe toţi preoţii săi sacrificatori de până atunci, el trebuie să facă un sacrificiu *Vaiśvānara,* Kaṇṭh. 1[1], Kaṇṭh. 1 şi 4, însoţit de un piure pentru Prajāpati (poate ca răscumpărare de la procreare) şi un cozonac cu trei învelişuri pentru Viṣṇu, Kaṇṭh. 4.

În Jāb. 4, dimpotrivă, sacrificiul făcut lui Prajāpati este dezaprobat şi este pretins numai cel închinat lui Agni ca *Prāṇa* (aşadar sacrificiul Vaiśvānara), după acesta însă este ordonat încă un sacrificiu *Traidhātavīya* dedicat celor trei substanţe primordiale *Sattva, Rajas* şi *Tamas.* La aceasta, în Jāb. 4, corespunzător deosebirii făcute aici între toate cele patru stadii, cel care trece la saṁnyāsa este gândit ca vānaprastha; de aici dispoziţia ce urmează mai departe de a pune să se aducă focul din sat prin intermediul preotului; dacă nu se poate avea foc, trebuie să se jertfească în apă, „căci apa este toate zeităţile"[2]. Această jertfire se petrece cu cuvintele: „Om! jertfesc tuturor zeităţilor, *svāhā,* la care cuvântul Om presupune toate trei Vedele, Jāb. 4; după aceasta, sacrificatorul trebuie să guste din untura de jertfă şi din mâncarea de jertfă sacră, Jāb. 4. După Kaṇṭh. 1, el trebuie să calce simbolic pe instrumentele de sacrificiu, fapt prin care se înstrăinează de ele; după Kaṇṭh. 4, el trebuie să-şi arunce vasele de lemn în foc, pe cele de pământ în apă, iar pe cele metalice să le dăruiască învăţătorului său; după Saṁny. 1. Kaṇṭh. 4, să-şi arunce în foc beţele de aprins prin frecare. După aceasta, el preia simbolic focurile, pe care nu le va mai întreţine de acum înainte, Saṁny. 1, în trupul său, Saṁny. 2,4; focurile de jertfă, el le ia în abdomenul său[3], pe Gāyatri[4] în focul său verbal, Ār. 2. Această asimilare a focurilor sacrificiale în propriul trup este indicată simbolic, atunci când cel care renunţă, după Kaṇṭh. 1, adresându-se focurilor, trebuie să bea o mână de cenuşă de pe latura lemnelor de frecat, după Jāb.

---

[1] Lui *Agni-Vaiśvānara,* aşa cum se înţelege din Chānd. 5,19-24.

[2] Cf. mai sus, pag. 187 şi urm.

[3] În care, pe viitor, el va săvârşi Prāṇa-Agnihotram, mai sus pag. 106-107.

[4] Adică Veda, Chānd. 3,12,1

4, trebuie să miroasă în focuri. În afară de aceste ceremonii, în Saṁny. 3 şi Kaṇṭh. 5, mai este vorba de o sfeştanie (*dīkṣā*) specială, care trebuie săvârşită prin intermediul imnului Atharvav. 11,8 „Pe când Manyu îşi alegea o soţie din casa Saṁkalpa" ş.a.m.d. Deoarece acest imn se exprimă cu dispreţ la adresa genezei trupului[1], utilizarea sa avea poate sensul că omul se lepăda de propria-i corporalitate.

După această despărţire de jertfă, urmează o acţiune foarte importantă care, astfel, este evidenţiată în mod repetat de toate textele, şi anume lepădarea de şnurul sacrificial, indicator al apartenenţei la comunitatea religioasă brahmanică[2] şi de bucla de păr indicând originea familiei[3]. De acum înainte, numai meditaţia trebuie să servească drept şnur sacrificial[4] şi ştiinţa ca buclă de păr[5], Ātman cel fără de pereche trebuie să-i fie celui ce renunţă şnur sacrificial şi buclă de păr[6]. După Kaṇṭh. 4, şnurul sacrificial, după Jāb. 6 şi bucla de păr, este jertfit în apă cu cuvintele „pământului *svāhā*", după Ār. 2, şnurul sacrificial şi bucla de păr trebuie să fie îngropate în pământ sau scufundate în apă. Sistematizarea ulterioară din Āśr. 4, care distinge patru ranguri de saṁnyāsini, îl lasă pe bahūdaka cu buclă de păr şi şnur sacrificial, pe haṁsa fără buclă de păr dar cu şnur sacrificial şi abia pe paramahaṁsa, ca cea mai înaltă treaptă, să fie fără buclă de păr şi şnur sacrificial, ca şi fără păr pe cap. Şi asupra acestui aspect există o diversitate de păreri: Kaṇṭh. 2. 3. 4 pretinde îndepărtarea părului de pe cap, Jāb. 5 pleşuvie, Kaṇṭh. 5 numai o mică tonsură, Saṁny. 3 şi Kaṇṭh. 5 îndepărtarea părului din zona ruşinoasă şi de la subsuoară. La urmă de tot, urmează despărţirea de fiu, care-l însoţeşte încă o bucată de drum pe tată, după care, cu cuvinte solemne, cei doi se întorc la dreapta şi merg mai departe, fără a se uita înapoi şi fără ca fiul să poată vărsa lacrimi[7].

---

[1] Cf. traducerea de mai sus I, 1, pag. 270-277.
[2] Kaṇṭh. 2,3,5. Ār. 1. 3. 5. Brahma 3.
[3] *śikhā*, Kaṇṭh. 2. 3., Ār. 1, Brahma 3. Par. 1.
[4] Kaṇṭh. 2, Brahma 3. Par. 2.
[5] Kaṇṭh. 2. Brahma 3.
[6] Par. 2.
[7] Kaṇṭh. 2 şi 3.

Îmbrăcămintea

3) *Îmbrăcămintea şi înzestrarea.* Şi în privinţa acestora există mari deosebiri de păreri. Veşmântul trebuie să fie după Saṁn. 3. Kaṇṭh. 5 roşu castaniu, după Jāb, 5 incolor, după Kaṇṭh. 2 sfâşiat sau din rafie de copac, după Saṁn. 4 cârpit; Āśr. 4 îi îngăduie unui bahūdaka pânză de şale şi veşmânt roşu castaniu, unui paramahaṁsa numai petice şi pânză de şale; Par. 4 cere de la el ca universul să fie haina sa, iar Jāb. 6 să trăiască „gol, aşa cum s-a născut". Împreună cu blana, cingătoarea şi şnurul sacrificial, trebuie să fie abandonate şi toiegele din lemn de *palāśa, bilva* şi *aśvatha,* ce servesc totodată la deosebirea castelor, Ār. 5. În

Înzestrarea

locul lor apare toiagul triplu (*tridaṇḍam,* tot ca semn al egalizării deosebirilor de castă) împletit din trei toiege, Saṁny. 4, dar şi acesta este interzis în Kaṇṭh. 5, Jāb. 6. Ār. 2; în locul său apare toiagul unic (simbol al egalităţii depline) Par. 1, toiagul de trestie Ār. 3; şi pe acesta îl interzice Par. 3 cu observaţia că, numai cine ar purta cunoaşterea ca toiag, acela s-ar chema pe drept un purtător al toiagului unic. Āśr. 4 introduce şi aici o sistematizare, în sensul că îi permite unui bahūdaka toiagul triplu, unui haṁsa toiagul unic, iar unui paramahaṁsa îi interzice orice toiag. Tot aşa, în Saṁny. 3, este permisă o sită, în Kaṇṭh. 5 o zdreanţă de pânză pentru strecurarea băuturii, pentru a nu înghiţi nici o vieţuitoare, dimpotrivă însă, în Jāb. 6 şi în versetele Kaṇṭh. 5, este interzisă şi strecurătoarea de pânză. În Par. 1 este permisă o pătură, este totuşi interzisă în Par. 2 pentru treapta cea mai de sus. Un rezumat al obiectelor, pe care o regulă blândă le îngăduie unui saṁnyāsin, îl dau versetele din Saṁny. 4:

Oală, tigvă de băut şi ploscă,
Tripla proptea, perechea de-ncălţări,
Mantaua peticită, oferind protecţie
Pe ger şi arşiţă, pânza de şold,
Chiloţi de baie şi strecurătoarea cea de cârpă,
Triplu toiag şi pelerină.

Aceleaşi obiecte, prin repetarea aceloraşi versete, sunt interzise unui saṁnyāsin în Kaṇṭh. 5, lucru cu care concordă şi enumerarea în proză din Jāb. 6, Āśr. 4 le permite unui bahū-

daka şi le interzice numai unui paramahaṁsa. Stranie este prescripţia din Ār. 5, că cel ce renunţă trebuie să îşi aplice pe membre sunetul Om.

Hrana

4) *Hrana.* Saṁnyāsinul trebuie să trăiască din lucruri cerşite, Kaṇṭh. 5, numai pâine cerşită şi fructe mericarpe, Saṁny. 4,5, apă, vânt şi fructe, Saṁny. 2,4, trebuie să-i fie hrana. Cerşitul, după Kaṇṭh. 2, poate să fie practicat la toate cele patru caste, ale căror deosebiri nu mai există pentru saṁnyāsin. Āśr. 4 distinge şi aici patru trepte: cei care sunt kuṭīcara au voie să cerşească în casele copiilor lor, cei care sunt bahūdaka în familii brahmane de bună moralitate şi abia cei din ordinul paramahaṁsa la toate cele patru caste. La cerşit, saṁnyāsinul se serveşte, după Ār. 4, de un vas de lut, de un vas făcut dintr-un castravete sau de un vas de lemn, pe când după Kaṇṭh. 5. Jāb. 6 vasul său trebuie să îl formeze burta, după Kaṇṭh. 2 mâna, iar după Ār. 5 burta sau mâna.

După Kaṇṭh. 5, cel ce renunţă trebuie „să mănânce pâine cerşită, dar să nu dea de pomană", *bhikṣāśī na dadyāt,* care, cu o modificare cu totul neînsemnată, s-ar putea citi *bhikṣāśī 'ṣad adyāt,* „el trebuie ca, trăind din pâine cerşită, să mănânce puţin". Aceasta ar corespunde altor pasaje după care cel ce renunţă trebuie să întrebuinţeze mâncarea doar ca leac, Kaṇṭh. 2, Ār. 3, trebuie să mănânce doar aşa de puţin, încât să nu prindă grăsime şi să rămână slab, Kaṇṭh. 2. Totuşi, el trebuie să împingă aceste lipsuri şi altele, atunci când se simte slăbit, numai atât de departe, încât să nu apară vreo indispoziţie, Kaṇṭh. 2; dacă este bolnav, el trebuie să practice renunţarea numai în spirit sau cu cuvinte, Jāb. 5.

O dată cu extinderea teoriei Prāṇāgnihotra[1], în Kaṇṭh. 4 se spune: „Ce mănâncă el seara, aceasta este jertfa sa de seară, ce mănâncă dimineaţa, jertfa sa de dimineaţă, ce mănâncă pe lună nouă, jertfa sa de lună nouă, ce mănâncă pe lună plină, jertfa sa de lună plină, iar primăvara, atunci când el pune să i se taie [din nou] părul de pe cap, barba, părul de pe corp şi unghiile, acesta îi este Agniṣṭoma [un fel de sacrificiu Soma]".

[1] Mai sus pag. 127-128.

Locul de popas

5) *Locul de popas.* Trăsăturile esențiale ale celui ce renunță sunt deja conținute în cele trei nume principale, pe care acesta le poartă. Ca *saṁnyāsin,* el trebuie „să lepede totul de la sine", ca *bhikṣu* să trăiască numai ca „cerşetor", iar ca *parivrāj, parivrājaka* să hoinărească încolo şi încoace, lipsit de cămin, ca „pelerin (rătăcitor)". El nu mai este legat de nici o localitate. Pentru el, nu mai reprezintă interes să moară în *Avimuktam*[1], căci el poartă *Varaṇā* şi *Asī* (două pâraie, între care se află situat Benares şi de la care trebuie să i se tragă numele de *Vārāṇasi)* mereu cu sine ca arc *(varaṇa)* al sprâncenelor şi ca nas *(nāsā),* Jāb. 1-2. De regulă, el va poposi pe malul apei Kaṇth. 2, pe bancurile de nisip din râu sau în faţa uşilor templelor Saṁny. 4. Kaṇth. 5, va şedea sau se va întinde pe pământ Ār. 4. După Jāb. 6, el trebuie să poposească „într-o casă pustie, într-un templu închinat zeilor, pe un morman de iarbă, pe un muşuroi de furnici, la rădăcina unui copac, într-un atelier de olărie, la un sacrificiu al focului, pe insula unui râu, într-o peşteră de munte, într-o râpă, într-un arbore găunos, într-o cascadă sau pe pământ, lipsit de cămin". El poate zăbovi într-un sat numai o noapte, într-un oraş numai cinci nopți[2]; excepție face sezonul ploilor, Kaṇth. 5; în timpul celor patru luni ploioase[3] el trebuie să rămână într-un sat sau într-un oraş, Kaṇth. 2, celelalte opt luni, el trebuie să peregrineze, fie de unul singur, fie în doi, Ār. 4.

Îndeletnicirea

6) *Îndeletnicirea.* Saṁnyāsinul, aşa cum am văzut, nu mai face nici un sacrificiu, în locul căruia apare hrănirea propriului trup, Kaṇth. 4 şi tot astfel, el continuă să trăiască fără studiul Vedei Par. 1. Ār. 1, fără maximele vedice Ār. 2, el trebuie totuşi ca „din toate Vedele să recite Āraṇyaka, să recite Upanişadele", Ār. 2. Toate textele cer de la el „scaldă, meditație şi puritate prin apă sfințită" Saṁny. 4. Kaṇth. 5, spălări la începutul celor trei perioade ale zilei Ār. 2, spălare şi clătire a gurii „cu apa drept vas"

---

[1] O localitate lângă Benares, care asigură numaidecât eliberarea celor care mor acolo, Upanişade pag. 617. 706.

[2] Kaṇth. 2. După Āśr. 4, această regulă intră în vigoare abia pe treapta haṁsa.

[3] O glosă face din acestea două, Up. pag. 699.

(adică fără vas) Kaṇṭh. 2. Îi mai sunt recomandate în special, în afară de acestea, şi tăcerea Kaṇṭh. 3, meditaţia Ār. 2 şi exerciţiul *Yoga* Saṁny. 4.

Ca virtuţi de căpătâi ale sale sunt numite în Ār. 3 „castitatea, nonviolenţa, lipsa de avere şi veracitatea". El grăieşte: „de la mine au pace toate fiinţele, căci de mine a fost creat totul" Ār. 3; el nu trebuie să accepte sau să se atingă de aur, ba chiar nici să se uite la acesta, Par. 4. El a renunţat la toate plăcerile, cunoaşterea este toiagul său, motiv pentru care el se numeşte pe bună dreptate „cel cu un toiag"; cine însă ia toiagul de lemn, deoarece acesta îi dă libertatea „de a mânca de la oricine", acela este un fals saṁnyāsin şi se duce în iad,

Comportament

Par. 3. Adevăratul renunţător, dimpotrivă, „trebuie să lase să se ducă dragoste, mânie, poftă, orbire, înşelăciune, mândrie, pizmă, egoism, înfumurare şi neadevăr"[1]. El este „liber de cele şase valuri [ale Saṁsārei: foame, sete, amărăciune, amăgire, bătrâneţe şi moarte], căci lasă în urmă cusur, mândrie, gelozie, înşelăciune, semeţie, dorinţă, ură, plăcere, durere, pretenţie, mânie, lăcomie, amăgire, bucurie, ciudă, egoism şi altele asemenea; şi întrucât propriul său trup şi-l priveşte doar ca pe un stârv, el se întoarce pentru totdeauna de la acest trup perisabil, care este cauza îndoielii, absurdităţii şi erorii, îşi îndreaptă statornic cunoaşterea spre acel [Brahman], îşi ocupă poziţia în el însuşi şi ştie despre el, liniştitul, neschimbătorul: cel fără de pereche, constând cu totul din beatitudine şi din cunoaştere, sunt eu însumi, el este lăcaşul suprem, bucla mea de păr, şnurul meu sacrificial"[2]. El nu se bucură, atunci când este lăudat, nu blestemă, atunci când este ponegrit[3]; „el nu atrage şi nu respinge; pentru el nu mai există maxime vedice, meditaţie, veneraţie, vizibil şi invizibil, izolat şi neizolat, eu, tu şi lume... în durere neclintit, în plăcere fără pretenţie, renunţând la poftă, neaderând nici la frumos nici la urât, el este fără de ură şi fără de bucurie. Pornirea tuturor simţurilor a fost potolită, el stăruie numai în cunoaştere, bine înte-

[1] Ār. 4.
[2] Par. 2.
[3] Kaṇṭh. 5.

meiat în Ātman"[1]. „Atunci el poate începe marea călătorie, renunțând la hrană, intrând în apă, intrând în foc sau alegând o moarte de erou; sau el se poate duce la o sihăstrie pentru bătrâni"[2].

4. Yoga

Yoga, consecință a doctrinei despre Ātman

Eliberarea constă în conştiința unității lui Ātman ca principiu al tuturor lucrurilor. În esență, aceasta este pe de o parte o *nimicire a oricărei dorințe*, pe de altă parte o *nimicire a mirajului lumii pluraliste*. Spre cea dintâi, aşa cum am văzut, năzuieşte *saṁyāsa;* a o produce pe cea din urmă prin pregătiri artificiale este sarcina asumată de *Yoga*. Acesta este, deci, făcând abstracție de aberații şi exagerări, o consecință pe deplin înteligibilă a doctrinei upanișadîce. Căci, dacă țelul suprem constă în cunoaşterea identității de sine cu Ātman, de ce să nu se încerce a se atinge acest țel prîn degajarea intenționată de lumea fenomenală iluzorie şi prin concentrare în propriul Sine? Faptul că din exercițiile Yoga decurge puțin folos sau chiar nici unul pentru lumea exterioară nu reprezintă un considerent pentru o judecată etică profundă[3]; unîca obiecție esențială împotriva exercițiilor Yoga, foarte prețuite în toate timpurile şi astăzi încă larg răspândite în India (ca pe de altă parte împotriva exercițiilor severe de penitență ale pietismului în Occident) rezidă în faptul că ele vor să pricinuiască pe cale artificială ceea ce este absolut autentic doar atunci când se produce de la sine şi fără intervenția voinței noastre; *tout ce qui n'est pas naturel, est imparfait*[4], cum ar fi zis Napoleon.

Obiecție împotriva Yoga

De altfel, fenomenele din Yoga nu se ating numai, aşa cum adesea se evidențiază, cu anumite stări maladive, ce apar şi pe la noi (hipnotism, catalepsie şi altele asemenea, în

[1] Par. 4.
[2] Kaṇṭh. 4, Jāb. 5.
[3] Mai sus pag. 351.
[4] *Tot ce nu este natural, este imperfect* (fr., NT)

care nu intrăm, căci materialul existent în Upanișade nu ne dă nici un motiv pentru aceasta), ci și cu fenomenul absolut sănătos și plăcut al contemplației estetice: bucuria suprapământească, pe care o simțim privind frumosul în natură ca și în artă, se bazează pe o uitare asemănătoare de sine a propriei individualități și contopire a subiectului cu obiectul, spre care Yoga se străduiește prin mijloace artificiale, pe care vrem să le considerăm acum.

Sistemul Yoga ulterior

În epoca postvedică, practica Yoga s-a constituit într-un sistem formal, cu propriul său manual (Sūtrele lui Patañjali). Geneza acestui sistem, așa cum o arată deja primele începuturi ale acestuia[1], cade în epoca în care idealismul originar al doctrinei upanișadice începea deja să se închege în filosofia realistă Sāṁkhya. Pe această bază, foarte puțin conformă cu ideea originară de Yoga, s-a clădit sistemul Yoga de mai târziu. De aceea, acest sistem pune accentul principal pe mijlocul exterior *(sādhana)* și pe scopurile exterioare atinse prin aceasta *(vibhūti)*, tratează contopirea cu singur realul Ātman, care era țelul originar al disciplinei Yoga, ca pe o izolare *(kaivalyam)* a lui Puruṣa de Prakṛti și lasă complet pe planul doi lucrul principal propriu-zis, meditația lui Ātman prin intermediul silabei *Om*. Numai teismul a fost salvat din Upanișadele ulterioare și grefat exterior pe sistem, în contradicție cu temelia Sāṁkhya aleasă fără a putea totuși dobândi o viață justă pe acest sol neadecvat[2].

O curioasă mărturie în sensul acestei modificări teiste a sistemului Sāṁkhya în serviciul doctrinei Yoga este Cūlikā-Upanișad care, situându-se pe terenul celor douăzeci și cinci de principii ale sistemului Sāṁkhya, îl alătură pur exterior la acestea, „ca al douăzeci și șaselea" (sau, cu luarea în calcul a lui cittam, ca al douăzeci și șaptelea), pe *Īsvara*[3] și vede deosebirea acestuia față de puruși numai în libertatea cu care el bea la sânii „mamei devenirii Māyā":

---

[1] Kāṭh. 3 și 6., Śvet. 2. Maitr. 6.

[2] Mai sus, pag. 233.

[3] Cūl. 14.

Băieței fireşte sunt nenumărați,
Care beau acolo a simțurilor lume.
Dar numai unul o bea ca Zeu,
Voința proprie liber urmându-şi[1].

Cele opt aṅga

În cele ce urmează, ne limităm la Yoga, în măsura în care o putem urmări prin Upanișade şi desprinde din sistemul postvedic, pentru prezentarea noastră, ca lucrare de specialitate, numai „cele opt articole *(aṅga)*", în care se împarte practica Yoga şi dintre care ultimele cinci (alături de *tarka drept* al şaselea) sunt deja enumerate în două pasaje upanișadice, chiar dacă nu în ordinea sistematică[2]. Cele opt aṅga ulterioare sunt: 1) *yama*, disciplină (constând din nevătămare, veracitate, imperativul de a nu fura, castitate, sărăcie), 2) *niyama* autodisciplină (puritate, cumpătare, asceză, studiu, devotament față de zeu), 3) *āsanam* şedere (în locul potrîvit şi cu ținuta corectă a corpului), 4) *prāṇāyāma*, reglarea respirației, 5) *pratyāhāra*, retragere (a organelor de simț), 6) *dhāraṇā*, fixare (a atenției), 7) *dhyāñam*, meditație, 8) *samādhi*, absorbție (deplină contopire cu obiectul meditației).

Preistoria Yoga

Vedem apărând sporadic la suprafață aceste cerințe încă din Upanișadele mai vechi. Astfel, *pratyāhāra*, atunci când, în Chānd. 8,15, se cere „a aduce toate organele sale în starea de calm întru Ātman" şi pe *prāṇāyāma*, atunci când, în Bṛh. 1,5,23, ca „unică făgăduială", se porunceşte a se inspira şi a se expira. Aici şi în alte pasaje[3], în locul sacrificiului apare respirația regulată, care pare să fi fost preluată apoi de aici ca act simbolic şi în Yoga.

Cuvântul *Yoga* în sens tehnic se găseşte mai întâi, dacă nu în Taitt. 2,4, cel puțin în Kāṭh. 2,12 *(adhyātma-yoga)*, 6,11. 18. Śvet. 2,11. 6,13. Maitr. 6,18 etc. Explicația corectă a acestuia ca „înhămare, pregătire" rezultă din expresia ce apare în Mahānār. 63,11 şi Maitr. 6,3: *ātmāṇam yuñjīta*, pe când în Maitr. 6,25, Yoga pare a fi ajuns să fie înțeles ca „legătură" (între Prāṇa şi sunetul OM). Numitele Upanișade cuprind şi

---

[1] Cūl. 6.
[2] Maitr. 6,18. Amṛtab. 6.
[3] Mai sus, pag. 127.

prima teorie a practicii Yoga; sprijinindu-se pe reprezentări de tip Sāṁkhya, Kāṭh. 3,13 cere „să se inhibe" (*yacchet*) vorbirea şi manas în buddhi, aceasta în mahān încă deosebit de ea, acesta în avyakta, iar Kāṭh. 6,10-11 pretinde încătuşarea (*dhāraṇā*) organelor (simţuri, manas, buddhi), cu care s-ar putea scoate din trup puruṣa astfel izolat de ele toate, precum tija din trestie (6,17). Śvet. 2,8-15 tratează deja alegerea locului (2,10), felul posturii (2,8), reglarea respiraţiei (2,9), încătuşarea simţurilor şi a lui manas în inimă (2,8. 9) şi dezbate, în 2,11-13, fenomenele însoţitoare şi subsecvente din Yoga. Aici se include recomandarea sunetului OM, deja apărut în Chānd. 1,1., Taitt. 1,8 în calitate de simbol al lui Brahman, ca vehicul[1] al meditaţiei, ca lemn de scăpărat prin frecare[2], ca arc[3] sau ca săgeată[4], pentru a străpunge întunericul şi a-l nimeri pe Brahman ca ţintă. Cele trei more *(a, u, m)*, din care constă sunetul OM, sunt menţionate mai întâi în Praśna 5., Maitr. 6,3, pe când a treia moră şi jumătate apare mai întâi ca partea „fără mora" a cuvântului în Māṇḍ. 12, ca „vârful sunetului OM" în Maitr. 6,23. În aceste începuturi, se includ descrierile practicii Yoga existente în Maitr. 6,18-30 şi în Yoga-Upaniṣadele Atharvavedei[5] şi pe care ne bazăm prezentarea noastră, în care urmăm ordinea ulterioară a celor opt articole (*yama, niyama, āsanam, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyānam, samādhi*).

Yama şi nyama

1) *yama*, constrângere şi 2) *niyama*, autoconstrângere. Aceste două membre nu apar încă din enumerările din Maitr. 6,18 şi Amṛtab. 6, poate întrucât ele sunt presupuse tacit ca obligaţii (obiective şi subiective) generale. Aici se pot include, pe lângă multe altele, observaţia din Yogat. 15 că yoghinul oferă protecţie tuturor fiinţelor, întrucât el le ştie ca Sine al său, precum şi avertismente (ca în Amṛtab. 27):

---

[1] *ālambanam*, Kāṭh. 2,17.

[2] Śvet. 1,14. Dhyānab. 20.

[3] Muṇḍ. 2,2,4. Dhyānab. 19.

[4] Maitr. 6,24.

[5] Cele mai importante sunt: *Brahmavidyā, Kṣurikā, Cūlikā; Nādabindu, Brahmabindu, Amṛtabindu, Dhyānabindu, Tejobindu; Yogaśikhā, Yogatattva* şi *Haṁsa*.

De frică, de mânie şi de somnolenţă
De prea multă veghe, de prea mult somn,
De prea multă hrană, de nemâncare
Trebuie yoghinul să se păzească mereu.

Āsana

3) *āsanam*, postură. Accentul se pune la început pe alegerea localităţii corecte. Deja Śvet. 2,10 prescrie pentru exerciţiul Yoga:

Curat să fie locul şi neted, fără prundiş şi fără de nisip,
Nici foc, nici zgomot, nici băltoace să nu fie;
Aici, unde nimic nu deranjează spiritul, nimic nu răneşte ochiul,
În scobitura apărată de vânt, să fie gata de-a începe.

Maitr. 6,30 cere „o regiune curată", Amṛtab. 17 „o suprafaţă netedă de pământ, care să fie încântătoare şi impecabilă"; după Yogat. 15, Yoga trebuie practicată „într-un loc neinterzis, fără vânt, retras, fără perturbaţii"; Kṣur. 2. 21 decretează să se aleagă „un loc fără sunete". În legătură cu tipul posturii, în Upaniṣade încă lipsesc determinările extravagante, orientate spre exterior, ce caracterizează ulterior Yoga, care distinge nu mai puţin de 84 de poziţii. Śvet. 2,8 prescrie numai menţinerea triplă în linie dreaptă (a pieptului, a gâtului şi a capului) şi simetria poziţiei; Amṛtab. 18 accentuează direcţia spre nord (regiunea căii zeilor) şi recomandă numai trei posturi, şederea în lotus (*padmāsanam*, şederea cu picioarele încrucişate, felul obişnuit de a şedea în India), şederea în formă de cruce *(svastikam)* şi postura fericirii *(bhadrāsanam*, ambele puţin diferite de prima); Yogaś. 2 decretează ca yoghinul să aleagă şederea in lotus, „sau cum altfel îi place", să fixeze vârful nasului şi să-şi potrivească mlădios mâinile şi picioarele; Amṛtab. 22 recomandă ca yoghinul să stea nemişcat şi ferm, „cu privirea retrasă din părţi, de sus şi de jos şi cufundată în sine"; Kṣur. 2 accentuează numai „modul corect al şederii", Kṣur. 4 vorbeşte numai de o înclinare a pieptului, şoldurilor, feţei şi a gâtului spre inimă. Un tip special de ţinută a corpului îl descriu versetele finale din Saṁny. 4.

La fel ca şi *yama* şi *niyama*, nici *āsanam* nu este încă numărat în Upaniṣade ca aṅga al Yogăi, care, de aceea, nu are încă,

ca mai târziu, opt, ci şase membre[1], drept care sunt enumerate în Maitr. 6,18: *prāṇāyāma, pratyāhāra, dhyānam, dhāraṇā, tarka, samādhi.* Aceeaşi enumerare, numai cu intercalarea lui *prāṇāyāma* în poziţia a treia, revine în Amṛtab. 6. Izbitor este faptul că ambele enumerări au *dhāraṇā* nu înainte, ci după *dhyānam,* ceea ce s-ar putea baza pe o concepţie oarecum diferită a acestor noţiuni decât a acelor obişnuite de mai târziu. În poziţia a cincea, ambele liste menţionează *tarka,* reflecţia, care este definită în Amṛtab. 16 ca „meditaţia, care nu este împotriva doctrinei", în vreme ce comentatorul la Maitr. 6,18 p. 130,11 o explică în sensul unui control al lui *dhyānam,* iar dimpotrivă la p. 133, 17 ca pe cunoaşterea liberă de îndoială rezultată din *dhyānam.*

Prāṇāyāma 4) *prāṇāyāma,* reglarea respiraţiei. Aceasta se descompune în *recaka, pūraka, kumbhaka* (menţionate de asemenea în Yogasūtre 2,50, ceea ce Garbe contestă, numai că, într-o manieră frecvent întâlnită în Sūtre, sunt alese alte nume, *vāhya – adhyantara – stambha – vṛtti).* După pasajul principal Amṛtab. 10 urm., 1) *recaka* este expiraţia, care trebuie să se petreacă lent, Kṣur. 5, 2) *puraka* inspiraţia, descrisă în Yogat. 12, după Amṛtab. 19, ca făcându-se printr-o nară cu închiderea celeilalte cu degetul, după Amṛtab. 13. Dhyānab. 21 prin gura ascuţită ca o tijă de lotus, 3) *kumbhaka,* blocarea suflului în piept, Amṛtab. 12. Yogat. 13, de unde acesta, aşa cum pare după Kṣur. 4.6 şi urm., prin virtutea meditaţiei, pătrunde toate membrele trupului. În *recaka,* yoghinul trebuie să se gândească la Śiva, în *pūraka* la Viṣṇu, în *kumbhaka* la Brahmán, Dhyānab. 11-13. Prāṇāyāma are efectul de a arde toate păcatele, Amṛtab. 7-8.

Pratyāhāra 5) *pratyāhāra,* retragerea organelor de simţ, deja menţionată în Chānd. 8,15. Aşa cum broasca ţestoasă îşi retrage membrele, Kṣur. 3, Yogat. 12, tot aşa toate simţurile, alături de vioiul manas, care nu sunt decât iradieri ale lui Ātman, sunt retrase în sine, Amṛtab. 5, sunt înfrânate, Kāṭh. 3,13, sunt închise în inimă, Śvet. 2,8 şi sunt aduse prin aceasta la starea de linişte, Kāṭh. 6,10. Obiectele

[1] *ṣad-aṅgo Yoga' ucyate,* Amṛtab. 6 şi Maitr. 6,18.

simțurilor sunt aduse astfel în sine la calm, Maitr. 6,19, iar simțurile sunt reprimate ca în somn, Maitr. 6,25.

Dhāranā

6) *dhāraṇā*, fixarea, se referă la manas care, ca organ al dorinței, obstrucționează eliberarea, dacă nu este inhibat, zăvorit în inimă, nimicit astfel încât să se ajungă la lipsa de manas[1]. De aceea, manas trebuie reținut spre exterior, Maitr. 6,19[2], înfrânat în toate părțile, Yogaś. 3, scufundat în Sine, Amṛtab. 15, până când se duce cu totul în sine, Nādab. 18. Închiderea manasului în inimă o susține și Kṣur. 3, în vreme ce de altfel această Upanișadă își are numele de la aceea că ea predă o *kṣurikā dhāraṇā*, o fixare a atenției manasului pe membrele și canalele subtile particulare ale trupului, prin care acestea sunt succesiv tăiate de la sine cu manasul folosit ca un cuțit *(kṣura)*, iar prin aceasta se obține libertatea de dorință.

Dhyānam

7) *dhyānam*, meditația. Deși între niyame[3] apare și *svadhyāya*, în general studiul Vedei este totuși tratat de yoghin cu mare dispreț. El nu este mândru de obârșia brahmanică, nici de mulțimea de descrieri despre eliberare, Tejob. 13, căutând o înțelegere reală, el a studiat cărțile din scoarță în scoarță și în loc de grâu a găsit în ele numai pleavă, Brahmab. 18; de aceea, el leapădă cărțile, de parcă ar arde, Amṛtab. 1; unica știință este felul cum se nimicește manasul în inimă, „restul este balast erudit", Brahmab. 5. În locul științei Vedei, apare meditația cuvântului, pe care deja după Kāṭh. 2,15 „ni-l aduc la cunoștință toate Vedele", a lui *praṇava*, adică a sunetului sacru *Om*. Acesta este cel mai bun reazem, Kāṭh. 2,17, este arcul din care sufletul, ca o săgeată, zboară spre Brahman, Muṇḍ. 2,2,4, este săgeata repezită din trup ca arc, pentru a străpunge întunericul, Maitr. 6,24, lemnul superior de scăpărat prin frecare care, cu trupul ca lemn inferior de scăpărat prin frecare, aprinde focul viziunii divine, Śvet. 1,14, plasa, cu care se scoate peștele prāṇa și se sacrifică în focul Ātman, Maitr. 6,26, corabia, cu care se navighează peste

Sunetul Om

---

[1] Brahmab. 1-5. Maitr. 6,34 (Up. pag. 357).

[2] Un tip superior de *dhāraṇā* este descris în continuare 6,20.

[3] Mai sus, pag. 370.

eterul inimii, Maitr. 6,28, carul, cu care se merge în lumea lui Brahman, Amṛtab. 2.

Cele trei more

Cele trei more ale sale, *a u m*, sunt foc, soare şi vânt, Maitr. 6,3, sunt chintesenţa tuturor lucrurilor, Maitr. 6,5; cine meditează asupra lor, ajunge printr-o mora la lumea oamenilor, prin două la Pitṛyāna, prin trei la Devayāna, Praśna 5. În afară de cele trei more, însă, cuvântul mai are încă o a patra parte, fără mora, Māṇḍ. 12, care formează vârful sunetului OM, Maitr. 6,23 şi care este desemnată mai departe ca a treia mora şi jumătate[1]. Această jumătate de mora este cea care conduce la ţelul suprem, Yogat. 7. Ea este reprezentată prin punctul *(bindu)* lui anusvāra, punctul de forţă, la care se referă cea mai înaltă cugetare, Tejob. 1 care răsună încă în ecou *(nāda)*, în sunetul — *m* mut *(asvara makāra)* Amṛtab. 4, care după Amṛtab. 24 este complet mut, fără zgomot, consoană, vocală şi ton, dimpotrivă însă, după Brahmavidyā 13 răsună ca ecoul unei oale de tablă lovite, al unui clopot, după Dhyānab. 18 ca picătura de ulei care se alungeşte, ca sunetul reverberat al clopotului, după Haṁsa 10 poate fi pricinuit în zece feluri, dintre care este recomandat ultimul, răsunând ca bubuit de tunet[2]. Cu supralicitare tot mai mare, sunetului OM îi sunt atribuite cinci more, Amṛtab. 30, trei more şi trei ecouri, Pranou[3], trei more pe lângă semimora, anusvāra şi ecou, Rāmott. 2, trei more şi patru semimore, Rāmott. 5, ba în sfârşit în sens diferit douăsprezece părţi componente, Nādab. 8-11, Kṣur. 3, Amṛtab. 23, Nṛsiṁhott. 2[4]. Upanişadele sunt cu atât mai neobosite, cu cât sunt mai târzii, în a tălmăci alegoric cele trei sau cele trei more şi jumătate ca fiind Agni, Vāyu, soare, Varuṇa, Nadab. 6-7, cele trei lumi, trei Vede, trei focuri, trei zei, trei perioade ale zilei, trei metri poetici, trei guṇe, Brahmavidyā 4-7, Yogat. 6-7. Atharvaśiras 5. Atharvaśikhā 1 ş.a.m.d., iar apoi, meditaţia asupra semimorei (a punctului sau a ecoului) este lăudată ca ducând deasupra tuturor acestor lucruri.

---

[1] Nādab. 1, Dhyānab. 17. Yogat. 7 ş.a.m.d.

[2] Asupra pronunţării ecoului cf. Atharvaśikhā 1 (Up. pag. 728).

[3] Up. pag. 863 (ed. II-a, pag. 868).

[4] Up. pag. 782 şi urm.

Motivul cultului lui Om

În fond, incognoscibilitatea principiului lumii, a lui Brahman sau Ātman, ajunsă de timpuriu în planul conştiinţei şi caracterul său inexprimabil prin cuvinte, noţiuni şi imagini (*neti, neti*!) fusese cel care condusese la a alege ca simbol al lui Brahman ceva atât de complet lipsit de sens, dar tocmai de aceea deosebit de adecvat precum silaba *Om*. Însă chiar această considerare a condus apoi mai departe la a se trece şi dincolo de sunetul OM, mai întâi spre semimoră şi, în sfârşit, dincolo de aceasta, Dhyānab. 4:

> Mai sus decât silaba fundamentală este
> Punctul, mai sus decât acesta, răsunetul;
> Silaba cu sunetul dispare,
> Lăcaşul suprem este lipsit de sunet.

Asupra acestui lăcaş suprem, care nu este exprimat prin nici o vorbă sau împletire de cuvinte, Tejob. 7, nu se poate medita prin OM, ci numai în tăcere. Prin sunetul OM, Yoga trebuie doar „abordat", Brahmab. 7; el este numai carul, pe care-l părăseşti acolo unde drumul de căruţe încetează şi începe drumul de picior, Amṛtab. 3. *Om* este întotdeauna numai cuvântul „Brahman", deasupra căruia se află încă Supremul, Brahmab. 17. „Aici, cuvânt înseamnă sunetul OM: înălţat prin acesta, se ajunge în necuvânt la nimicire", ca sevele florilor în păstura mierii, Maitr. 6,22. Cu aceasta, este atinsă a opta şi cea mai înaltă treaptă în Yoga.

Samādhi

8) *samādhi, absorbţie.* În ea trece meditaţia atunci când subiect şi obiect, suflet şi Zeu, se contopesc atât de deplin, încât conştiinţa propriului subiect se stinge total, iar acesta intră în ceea ce este desemnat în Maitr. 6, 20-21 ca *nirātmakatvam* (depersonalizare). Pentru modalitatea empirică, localizatoare, de a vedea lucrurile, această unificare apare, în legătură cu reprezentări ca cele din Chānd. 8,6,5-6. Taitt. 1,6, ca o înălţare a celui cufundat în meditaţie deasupra inimii, prin canalul *suşumnā* şi *brahmarandhram* întru unire cu Brahman cel care umple lumea. Acest proces este descris în mod felurit şi puţin concordant. Inima apare ca floare de lotus, o concepţie curentă deja de la Chānd. 8,1,1[1]

[1] Mai sus, pag. 278.

încoace. „Ea atârnă în jos, înconjurată de canale, aproape ca un caliciu de floare", în ea este aprins un foc mare, din al cărui mijloc se înalță o flacără năzuind în sus, Mahānār. 11,8-12. Descrieri mai detaliate ale acestei flori din inimă se găsesc în Dhyānab. 14-16, Haṁsa 8 şi în alte pasaje. După Yogat. 9-11, această floare de lotus, luminând la meditația asupra lui *a*, la cea asupra lui *m* se deschide, la cea asupra *u* răsună încet iar la cea asupra semimorei devine imobilă. După Yogaś. 4-7, în trup (în inimă) există un soare, în acesta un foc, în acesta o flacără ascuțită, care este zeul suprem. În timpul meditației de tip Yoga, acesta răzbate prin soarele inimii:

Apoi el şerpuieşte-n sus
Prin a suşumnei strălucitoare poartă;
Străpungând a craniului boltă,
Îl priveşte-n fine pe cel prea înalt.

După Maitr. 6,38, în inimă există un soare, în acesta o lună, în aceasta un foc, în acesta *sattva*, în acesta sufletul, care străbate toate cercurile amintite, sfâşie[1] învelişul lui Brahman alcătuit din patru plase[2], navighează cu corabia *Om* peste eterul inimii[3] şi ajunge, astfel, în cele din urmă la vederea celui prea Înalt[4]. Conform cu aceasta, în Brahmavidyā, prin *śaṅkha* va trebui să înțelegem nu scoica creierului, aşa cum o face scoliastul, ci scoica inimii; după acest pasaj, în ea străluceşte *a* ca soare, în acesta *u* ca lună, în aceasta *m* ca foc, iar deasupra lor, semimora ca flacără ascuțită.

Înălțarea prin inimă

Şi asupra înălțării sufletului din inimă, reprezentările sunt foarte felurite. După Maitr. 7,11, prin meditația asupra lui *OM*, izbucneşte *tejas*, adică sufletul individual[5], urcă precum fumul izvorând ca o ramură unică în înălțimi şi se răspândeşte acolo creangă după creangă (la nesfârşit). După Amṛtab. 26, prin interme-

---

[1] Maitr. 6,28. 38.

[2] *annamaya, prāṇamaya, manomaya, vijñānamaya* - Taitt. 2.

[3] Maitr. 6,28.

[4] Cf. şi descrierea eterului inimii, Maitr. 6,22 şi străpungerea acestuia, Maitr. 6,27.

[5] Cf. cu al doilea dintre versetele anexate.

diul lui OM mut, *prāṇa* urcă „prin poarta inimii, poarta vântului, poarta care duce în sus şi deschiderea porţii eliberării". După Dhyānab. 22, asemenea unei frânghii, semimora trage în sus *manasul* din fântâna lotusului inimii prin *nadī* (râu, conductă, canal subtil), până când acesta se dizolvă între sprâncene în cel Suprem. Brahmavidyā 11-12 descrie cum sufletul, prin intermediul sunetului OM, străpunge soarele inimii şi cele 72.000 de canale subtile[1], merge în sus pe *suṣumnā* (cariotis), străpunge capul şi rămâne să existe ca mântuitor al fiinţelor, ca pătrunzător al universului; înrudită cu aceasta este reprezentarea din Kṣur. 8 şi urm., conform căreia *prāṇa* se caţără în sus pe *suṣumnā* deja de la ombilic până la inimă, ca păianjenul pe fir[2] şi tot aşa mai departe de la inimă în sus, proces în care, cu cuţitul puterii Yoga, taie toate membrele, despică cele 72.000 şi cele 101 canale cu excepţia celui de-al 101-lea (*suṣumnā*), în aceasta lasă în urmă stările sale bune şi rele şi urcă în sus pe el, canal care se varsă în Brahman. Astfel, după Maitr. 6,19, Yoghinul se dezbără de orice reprezentare, de orice conştiinţă, de întregul aparat psihic deja izolat mai dinainte de lumea exterioară[3] şi „se cufundă în lipsitul de cuvinte, nerevelabilul Brahman suprem"[4]:

> Dar plăcerea, ce la topirea minţii,
> Doar pe sine însăşi ca martor se mai are
> Este Brahman, pur, etern,
> Adevărata cale, adevărata lume.[5]

Fructul practicii Yoga

Cine „face Yoga în felul acesta, tot timpul după rânduială", acela obţine după trei luni ştiinţa, după patru, vederea zeilor, după cinci, tăria lor, iar după şase, Absolutul, Amṛtab. 28 şi urm.; acestuia i se acordă după şase luni „deplina putere Yoga", Maitr. 6,28. Prin meditaţie continuă asupra morelor, trupul său devine, printr-o rafinare treptată, de natura pământului, a apei, a

---

[1] Bṛh. 2,1,19.
[2] Imagine întâlnită şi în Maitr. 6,22.
[3] *liṅgaṁ nirāśrayam*, cf. Sāṁkhya-K. 41.
[4] Maitr. 6,22.
[5] Maitr. 6,24.

focului, a vântului, a spațiului, până când în cele din urmă, el nu mai gândește decât prin sine și în sine:

Nimic nu mai știe acela de boală, bătrânețe, suferință,
Un trup obține-acela din focul Yoga[1].

Agilitate, sănătate, lipsă de cerințe,
Limpede chip, plăcută voce,
Miros frumos, puține excremente,
Într-asta mai întâi se manifestă Yoga.[2]

Gândirea Yoga eliberează de toate păcatele. Yogat. 1, de ar fi păcatul „întins multe leghe, ca munții", Dhyānab. 3;

Prin mii de nașteri
Cine nu consumă a păcatului vină
Privește în sfârșit prin Yoga
Nimicirea aici a Saṁsārei[3].

[1] *cintayed ātmanā ātmani* - Amṛtab 30-31.
[2] Śvet. 2,12-13.
[3] Yogaś. 10.

XVII. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ ASUPRA UPANIȘADELOR ŞI A DOCTRINELOR LOR

1. Observații preliminare

Cultul sacrificiului şi doctrina despre Ātman

§ 1. Upanișadele (abstracție făcând de cele mai târzii şi mai puțin importante) ne sunt transmise din vechime ca *Vedānta* (în germană „Veda-Ende", sfârşitul Vedei), adică, sub forma acelor capitole de încheiere ale Brāhmaṇelor şi Āraṇyakelor care predică şi tălmăcesc alegoric cultul jertfei, însă, cu cât sunt mai vechi, cu atât se situează ele mai mult în netă opoziție cu întreaga activitate vedică dedicată sacrificiului: „Cine se închină la altă zeitate [decât Ātman, Sînele] şi vorbeşte: «ea este una şi eu sunt altul», acela nu este înțelept, ci este ca un animal domestic al zeilor. Aşa cum multe animale domestice sunt de folos omului, tot aşa fiecare om în parte este de folos zeîlor. Iar dacă este neplăcut când este sustras până şi un animal domestic, cu atât mai neplăcut când sunt sustrase multe! De aceea, acestora nu le este pe plac ca oamenii s-o ştie"[1].

Regii, ca cei dintâi cultivatori ai doctrinei upanişadice

§ 2. Această opoziție dintre doctrina lui Ātman şi cultul sacrificiului face să fie de aşteptat ca aceasta să se fi lovit mai întâi de împotrivirea brahmanilor. Un exemplu de acest fel îl avem în Yājñavalkya, care în Bṛh. 3-4 trezeşte brahmanilor gelozie şi împotrivire iar regelui Janaka un asentiment entuziast. Această împotrivire ar putea expli-

[1] Bṛh. 1,4,10.

ca faptul că doctrina despre Ātman, deşi plecând iniţial de la brahmani ca Yājñavalkya, şi-a găsit cea dintâi cultivare şi dezvoltare în cercurile mai liber cugetătoare ale kṣatriya-şilor, fiind dimpotrivă mult timp păzită ca un secret *(upaniṣad)* în faţa brahmanilor, astfel încât acestora le-a rămas ascunsă. În Bṛh. 2,1[1], brahmanul Bālāki nu ştie că Brahman este Ātman şi este instruit despre aceasta de regele Ajātaśatru; în Chānd. 5,11-18, şase brahmani „de mare erudiţie în scripturi" învaţă abia de la regele Aśvapati că pe Ātman Vaiśvānara îl au de căutat înainte de oriunde în ei înşişi; tot aşa sunt instruiţi, în Chānd. 7 brahmanul Nārada de către zeul războiului Sanatkumāra şi în Chānd. 1,8-9 trei brahmani de către regele Pravāhaṇa; iar în Chānd. 5,3-10 (Bṛh. 6,2), acelaşi rege Pravāhaṇa îl instruieşte pe brahmanul Uddālaka Āruṇi asupra transmigraţiei sufletului cu observaţia: „până astăzi, această ştiinţă nu a fost posedată încă niciodată de un brahman"[2].

Însuşirea de către brahmani şi împletirea alegorică cu ritualul

§ 3. După aceste mărturii, care au cu atât mai multă greutate, cu cât ne sunt transmise prin brahmanii înşişi, brahmanii ar fi preluat cele mai importante elemente ale doctrinei despre Ātman abia de la kṣatriyaşi şi apoi, cu timpul, le-ar fi anexat la programa didactică vedică, fapt prin care Upaniṣadele au devenit atunci, ceea ce sunt ele astăzi - *Vedānta.* Opoziţia faţă de cultul sacrificiului a fost mai mult voalată decât depăşită prin interpretările alegorice, în care fiecare şcoală şi-a croit drumul său special[3]. Că ulterior brahmanii au tins să monopolizeze doctrina despre Ātman ca pe un privilegiu al lor, pare să o spună versetul: „numai cine cunoaşte Veda, înţelege marele, omniprezentul Ātman"[4]. În orice caz, dezvoltarea şi modelarea didactică a doctrinei despre Ātman s-au făcut în mâinile lor. Ca ultim sediment al acestei activităţi, sunt de considerat cele mai vechi dintre Upaniṣadele existente, la care s-au alăturat apoi cu timpul produse alcătuite în acelaşi spirit, care

[1] Kauṣ. 4.
[2] Bṛh. 6,2,8.
[3] Mai sus pag. 124.
[4] Taitt. Br. 3,12,9,7.

poartă numele de *Upaniṣad* şi de *Vedānta* cu mai mult sau mai puţin drept. O fixare în scris s-a produs abia mai târziu. Din Kāth. 2,7-9: „fără învăţător nu este chiar nici o cale de acces aici" pare să decurgă, că pe atunci vechile Upaniṣade nu erau încă notate.

Cronologia textelor upaniṣadice

§ 4. O cronologie precisă a Upaniṣadelor nu poate fi stabilită, întrucât fiecare din Upaniṣadele mai mari conţine unele lângă altele texte mai vechi şi mai noi. În ansamblu şi în mare însă, ar trebui ca acea clasificare şi ordine stabilită de noi[1] să corespundă şi succesiunii istorice. Motivarea mai detaliată a acesteia este de desprins din întregul decurs al prezentării noastre. De o pondere specială este dovada adusă de noi, că Bṛh. 1-4 (nu şi adaosul 5-6) alături de Śatap. Br. 10,6 sunt mai vechi decât toate celelalte texte importante, îndeosebi mai vechi şi decât Chāndogya-Upaniṣad, care după cum se ştie, este dependentă nu numai de Śatap. Br. 10[2], ci şi de textele lui Yājñavalkya din Bṛh. 3-4 alături de 1,4. 2,4, aşa cum rezultă din faptul că, frecvent, idei ale acesteia din urmă sunt reproduse de Chānd. Up. şi înţelese greşit[3]. — După aceasta, vom avea de căutat forma cea mai originară a doctrinei upaniṣadice în cuvintele lui Yājñavalkya din Bṛhadāraṇyaka.

2. Idealismul ca viziune fundamentală a Upaniṣadelor

Preistoria doctrinei upaniṣadice

§5. *Conceptul unităţii*, aşa cum se exprimă el în cuvintele Ṛgv. 1,164, 46: *ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti*, „poeţii denumesc în multe feluri ceea ce este numai unul", conţinea deja în germene ideea fundamentală a întregii doctrine upaniṣadice. Căci acest vers, considerat cu toată rigoarea, spune că orice pluralitate, aşadar orice juxtapunere în spaţiu, orice succesiune în timp, orice diferenţă sub formă de cauză şi efect, orice opoziţie dintre subiect şi obiect, se bazează numai pe cuvinte *(vadanti)* sau,

---

[1] Mai sus la pag. 35-38.

[2] Chānd. 3,14. 4,3. 5,11-18.

[3] Cf. despre aceasta mai sus pag. 201 urm., 228 urm., 110 urm.

cum se spunea mai târziu, „agățându-se de cuvinte"[1] şi că doar unitatea este reală în sens deplin. Aşa cum am indicat în prima parte a lucrării noastre, această unitate a fost mai întâi simbolizată în noțiunea mitologică de *Prajāpati,* apoi în noțiunea rituală de *Brahman,* în sfârşit, fără a le abandona pe acestea şi printr-o pură intensificare a încărcăturii subiective deja existente în ele, în noțiunea filosofică de *Ātman.* Însă nici noțiunea de Ātman, la început, nu este încă purificată de determinații mitice (moştenite de la zei, Prajāpati şi Brahman). Astfel, atunci când în Śatap. Br. 10,6,3[2], după ce Ātman fusese descris ca străbătând toate lumile şi totodată, insesizabil de mic, locuind în propriul lăuntru, în încheiere se spune: „el este sufletul meu; în el, în acest suflet, răposând, voi intra eu". Oricine simte contradicția acestor cuvinte şi că nu este nevoie de nici o intrare după moarte în el, dacă Ātman într-adevăr „este sufletul meu". — Cel dintâi care, recunoscând aceasta, a înțeles noțiunea de Ātman în acuitatea ei deplină, subiectivă şi aşadar a întemeiat doctrina upanişadică propriu-zisă este (el însuşi absolut miticul) Yājñavalkya din Bṛhadāraṇyaka-Upanişad.

Învățăturile fundamentale ale lui Yājñavalkya

§ 6. Doctrina lui Yājñavalkya (indiferent ce s-ar ascunde sub acest nume) este un idealism abrupt, cutezător, excentric (comparabil cu cel al lui Parmenide), ce culminează în trei propoziții:

1) **Ātman este subiectul cunoaşterii din mine**: „Într-adevăr, o Gārgī, acest nepieritor vede fără să fie văzut, aude fără să fie auzit, înțelege fără să fie înțeles, cunoaşte fără să fie cunoscut. În afară de el, nu se află nimeni care să vadă, în afară de el nu se află nimeni care să audă, în afară de el nu se află nimeni care să înțeleagă, în afară de el nu se află nimeni care să cunoască. Într-adevăr, în acest nepieritor este întrețesut şi împletit spațiul"[3]. Propoziția fundamentală de mai sus este aici clar exprimată; totodată însă, din ea de deduc alte două propoziții, care îşi găsesc multipla confirmare în alte pasaje.

---

[1] *vācārambhaṇa,* Chānd. 6,1,4.

[2] Mai sus 1,1, pag. 264.

[3] Bṛh. 3,8,11.

2) **Ātman, ca subiect al cunoaşterii, este el însuşi incognoscibil**: „tu nu poţi vedea pe văzătorul văzutului, nu poţi asculta pe ascultătorul ascultatului"[1] şamd.; „prin care cunoaşte el tot acesta, cum ar putea el să-l cunoască pe acela, cum l-ar putea el totuşi cunoaşte pe cunoscător?"[2]

3) **Ātman este singura realitate**; după pasajul de mai sus, în el este întreţesut şi împletit spaţiul cu tot ce cuprinde: „cine l-a văzut, l-a auzit, l-a înţeles şi l-a cunoscut pe Ātman, acela cunoaşte această întreagă lume"[3]; „universul îl va lăsa în voia soartei pe acela care cunoaşte universul în afara lui Ātman"[4]; „numai acolo unde este oarecum dualitate, acolo unul îl vede pe altul"[5] şamd.; „dar nu există nici un altul în afara lui, nici un altul, de el deosebit, pe care l-ar putea vedea"[6];

În spirit trebuie acestea observate:
Nicidecum nu este aici pluralitate;
Este-ademenit din moarte-n moarte,
Cine vede aici pluralitate[7].

Miez şi coajă ale doctrinei upanişadice

§ 7. Aceste trei idei sunt nucleul doctrinei upanişadice şi împreună cu aceasta au devenit şi au rămas miezul cel mai lăuntric al întregii concepţii religioase şi filosofice a Indiei. Acest miez, în decursul timpului a fost înconjurat însă de o coajă mereu mai groasă, care îl denaturează şi îl maschează adeseori, până când în cele din urmă pe de o parte miezul se atrofiază total şi rămâne numai coaja (sistemul Sāṁkhya), în vreme ce pe de altă parte, s-a încercat o separare netă a celor două elemente prin deosebirea unei ştiinţe ezoterice, superioare (*parā vidyā*) şi a uneia exoterice, inferioare (*aparā vidyā*, sistemul Vedāntei). Acest proces este foarte uşor de înţeles. Căci ideile lui Yājñavalkya, bazate nemijlocit pe intuiţie, în timp ce dobândeau acces în conştiinţa semenilor şi a posterităţii, nu

[1] Bṛh. 3,4,2.
[2] Bṛh. 2,4,14.
[3] Bṛh. 2,4,5.
[4] Bṛh. 2,4,6.
[5] Bṛh. 2,4,14.
[6] Bṛh. 4,3,23.
[7] Bṛh. 4,4,19.

au găsit această conştiinţă liberă, ci deja ocupată de două elemente, la care au trebuit să se adapteze; unul erau *tradiţiile moştenite* din trecut, celălalt era *concepţia empirică,* proprie nouă tuturor, a lumii şi ordinea spaţială, temporală şi cauzală a acesteia. Printr-o acomodare treptată la aceste două elemente se explică pe deplin întregul curs al dezvoltării ulterioare cu fenomenele sale aparent adeseori neconcordante, aşa cum vrem să demonstrăm în cele ce urmează printr-o scurtă examinare a diverselor părţi ale doctrinei upanişadice.

3. Teologie (doctrina despre Brahman sau Ātman)

Doctrina despre Ātman înainte de Yājñavalkya

§ 8. *Ātman* este subiectul cunoaşterii din noi; subiectul cunoscător este „piscul cel mai înalt a ceea ce poate fi desemnat ca Ātman"[1]. La această culme atinsă în doctrina lui Yājñavalkya, gândirea s-a înălţat, cu intensificarea treptată a încărcăturii subiective, prin noţiunile de Puruşa (om), Prāṇa (viaţă), Ātman (sine), la care s-au adăugat încă mai simbolicele concepţii ale principiului lumii ca Ākāśa (spaţiu), Manas (voinţă), Āditya (soare) ş.a. Între aceste noţiuni se mişcă gândirea de dinaintea epocii Upanişadelor şi parţial încă în aceasta şi poate, cu timpul, se va reuşi să se deosebească secţiunile existente încă înainte de conceperea lui Ātman ca subiect al cunoaşterii, de acelea care, ca tot ce urmează, stau sub influenţa ideilor lui Yājñavalkya. Astfel, în textele mai vechi, principiul suprem este încă *Puruşa, Prāṇa*[2], *Prāṇa*[3], *Āditya*[4], *Ākāsa*[5]. Apar deja şi identificări; de pildă, atunci când *Ātman* (conceput încă transcendent) este caracterizat ca *„prāṇasya ātmā"*[6] şi descris ca

---

[1] *sarvasya ātmanaḥ parāyaṇam,* Bṛh. 3,9,10.

[2] Ait. Ār. 2,1-3.

[3] Bṛh. 1,1-3. Chānd. 1,2-3. 4,3. Kauş. 2.

[4] Chānd. 3.

[5] Chānd. 1,9,1: „Ākāśa este acela în care îşi au originea şi în care dispar toate aceste fiinţe, Ākāśa este mai vechi decât ele toate, Ākāśa este ultimul punct de plecare."

[6] În Śatap. Br. 10,6,3 (Chānd. 3,14).

mano-maya, prāṇa-śarīra, bhā-rūpa, ākāśa-ātman; sau când se spune: „Brahman este viață *(prāṇa)*, Brahman este bucurie *(kam = ānanda)*, Brahman este întindere *(kham = ākāsa)*"[1].

Doctrina despre Ātman după Yājñavalkya

§ 9. Altfel stau lucrurile în textele ulterioare. Acum, nu mai este principiu *Puruṣa*, ci *Ātman*, cel care îl scoate din apele primordiale[2], nici *Ākāśa*, ci acela care este în el[3], nici *Prāṇa*, ci *Bhūman*, dobândit prin continua adâncire în esența acestuia, „nelimitarea", adică subiectul cunoașterii, care știe totul în sine, nimic în afara sa: „Când unul nu vede pe nimeni altul [în afară de sine], nu aude pe nimeni altul, nu recunoaște pe nimeni altul, aceasta este nemărginirea; când el vede, aude, recunoaște pe un altul, aceasta este mărginirea"[4].

Cotitura se produce foarte desluşit atunci când, în Ait. 1, ca principiu suprem nu mai apare *Prāṇa-Puruṣa* ca mai înainte[5], ci *Ātman*, iar apoi acesta este explicat (în Ait. 3) drept conștiința *(prajñā)* cuprinzând în sine toate lucrurile, — şi mai desluşit încă în Kauș. 3-4, unde este recomandată cu insistență şi în mod repetat identitatea *„prāṇa = prajñā"*, posibil de priceput ca un compromis între serii de reprezentări eterogene.

Toate aceste transformări par a se fi produs deja sub influența ideii care, în prospețimea ei cea dintâi, originară, apare în vorbele lui Yājñavalkya cum că Ātman este subiectul, el însuşi incognoscibil, al cunoaşterii, purtător în sine al tuturor lucrurilor ca reprezentare. Cât de mult domină această idee întreaga dezvoltare ulterioară a teologiei indiene, o pot vădi câteva exemple.

§10. 1) *Ātman este subiectul cunoaşterii.* El este „spiritul luminând în lăuntrul inimii, constând din cunoaştere *(vijñānamaya)*"[6], lumina care luminează atunci când soarele, luna, stelele

Ātman este subiectul cunoaşterii

---

[1] În Chānd. 4,10,5.
[2] Ait. 1,1.
[3] *tasmin yad antar*, Chānd. 8,1; *te yad antarā*, 8,14.
[4] Chānd. 7,15-24.
[5] Ait. Ār. 2,1-3.
[6] Bṛh. 4,3,7 urm.

şi focul sunt stinse[1], „lumina luminilor"[2], lumina „care este aici în lăuntrul omului" şi luminează totodată dincolo de cer, în lumile cele mai înalte[3], „lumina supremă" în care, intrând în timpul somnului profund, sufletul „apare deodată în formă proprie"[4]. Iar la această lumină a conştiinţei, care împrumută oricărui lucru posibilitatea de a fi cunoscut, avem a ne gândi şi atunci când se spune[5]:

Acolo nu luminează nici soarele, nici luna, nici a stelelor lucire,
Nici fulgerele-acelea, necum focul pământesc.
Pe el, ce singur străluceşte, îl reflectă tot restul,
Întreaga lume de strălucirea sa luceşte.

Această lumină a conştiinţei, singură autoluminătoare, este „văzătorul" *(vipaścit)*, care după Kāth. 2,18, nu se naşte şi nu moare, „atotprivitorul" *(paridraṣṭar)*[6], „spectatorul" *(sākṣin)*, aşa cum este numit Ātman atât de des începând cu Śvet. 6, 11 în Upaniṣadele ulterioare.

Ātman este incognoscibil

§ 11. 2) *Ātman, ca subiect al cunoaşterii, nu poate deveni niciodată obiect pentru noi şi de aceea este el însuşi incognoscibil.* „Tu nu-l poţi vedea pe văzătorul vederii" ş.a.m.d.[7]. Orice reprezentare neam face despre el, se spune mereu: *neti, neti* „el nu este aşa, nu este aşa"[8]. El este acela „înaintea căruia, cuvintele şi gândirea, negăsindu-l, fac cale întoarsă"[9], „nerecunoscut de cel care recunoaşte, recunoscut de cel care nu recunoaşte".[10]

Nu prin vorbire, nu prin gândire,
Nici prin vedere este el perceput;
„El este!" - cine l-a perceput aşa,
Aceluia esenţa sa îi este clară.

---

[1] Bṛh. 4,3,2-6.
[2] Bṛh. 4,4,16; Muṇḍ. 2,2,9.
[3] Chānd. 3,13,7.
[4] Chānd. 8,3,4. 8,12,3.
[5] Kāth. 5,15; Śvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10.
[6] Praśna 6,5.
[7] Bṛh. 3,4,2.
[8] Bṛh. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26. 2,3,6.
[9] Taitt. 2,4.
[10] Kena 11.

De aceea, el este caracterizabil numai prin determinații negative. El nu este „nici grosolan şi nici fin, nici scurt şi nici lung, nici roşu şi nici aderent, nici umbros şi nici întunecos, nici vânt şi nici eter, nici lipicios, el este fără gust, fără miros, fără ochi şi fără ureche, fără grai, fără minte, fără energie vitală şi fără respirație, fără vărsare şi fără măsură, fără interior şi fără exterior"[1]; el este „invizibil, impalpabil, lipsit de arbore genealogic, incolor, făr' de ochi şi de urechi, făr' de mâini şi de picioare"[2]. Şi cele trei determinații ca „ființă, gândire şi beatitudine" *(sac – cid – ānanda)*, prin care o epocă ulterioară l-a caracterizat pe Ātman, şi care, izolat, pot fi evidențiate frecvent deja în Upanișadele mai vechi[3], sunt în fond numai negative; căci *„ființa" lui Ātman nu este o ființă*, aşa cum o arată experiența, iar în sens empiric mai curând o neființă şi tot aşa este „gândirea" doar negația oricărei existențe obiective, iar „beatitudinea" negația oricărei suferințe, aşa cum se manifestă ea în somnul profund, fără vise, din a cărui observare[4] a fost creată inițial această determinație.

Ātman este singurul real

§12. 3) *Ātman este unica realitate (satyam, satyasya satyam);* căci el este *unitatea metafizică* ce se manifestă în toată diversitatea empirică; această unitate însă nu este de găsit nicăieri altundeva decât în noi, în conştiința noastră, în care, aşa cum o arată minunata expunere din Bṛh. 3,8, este „întreţesut şi împletit" întregul spațiu cu tot conținutul său, cu pământ, atmosferă şi cer. De aceea, o dată cu cunoaşterea lui Ātman (aici este vorba nu de o cunoaştere în sens empiric) este cunoscut totul[5], aşa cum, prin apucarea instrumentului, sunt captate toate sunetele[6]. Este părăsit de oameni, de zei şi de toată lumea cel care cunoaşte lumea în afara lui Ātman[7]. Totul în afara lui este doar „oarecum" *(iva)* prezent; în realitate, nu

---

[1] Bṛh. 3,8,8.
[2] Muṇḍ. 1,1,6.
[3] Mai sus pag. 131-147.
[4] Aşa cum am arătat la pag. 143.
[5] Bṛh.2,4,5. Chānd. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3.
[6] Bṛh. 2,4,7-9.
[7] Bṛh. 2,4,6.

există *nici o* pluralitate[1] şi *nici o* devenire, „agățându-se de cuvinte este transformarea, un simplu nume"[2]. Acelaşi spirit îl respiră şi Upanișadele ulterioare; Īśā ne pretinde să scufundăm întregul univers în Zeu (adică în Ātman); Švet. 4,10 explică natura ca fiind o *Māyā* (iluzie) iar Nṛsiṁhott. 9 face remarca nimerită că niciodată n-ar fi posibilă o dovadă a existenței unei dualități şi că numai Ātman cel fără de pereche (ca subiect al cunoaşterii) ar fi demonstrabil.

4. Cosmologie şi psihologie

Elaborare panteistă

§ 13. *Panteismul.* Cunoaşterea metafizică contestă existența unei realități în afara lui Ātman, adică a conştiinței; punctul de vedere empiric, dimpotrivă, pretindea că în afara noastră ar exista o lume pluralistă. Dintr-o legătură a acestor contrarii a apărut dogma care ocupă spațiul cel mai larg în toate Upanișadele şi poate fi nimerit desemnată (deşi e foarte diferită ca origine de panteismul european) ca *panteism;* lumea este reală, Ātman rămâne totuşi singurul real, căci **lumea este Ātman.** Această identitate între lume şi Ātman este predicată deja de Yājñavalkya (care poate evita la fel de puțin ca Parmenide să se situeze din nou în treacăt pe punctul de vedere empiric) atunci când, în Bṛh. 3,7, el îl celebrează pe Ātman ca *Antaryāmin;* sau atunci când, în Bṛh. 3,8,9, el descrie cum poartă şi cuprinde Ātman soare şi lună, cer şi pământ, întreaga lume şi ordinea acesteia; sau atunci când, în Bṛh. 4,2,4, el lasă subiectul cunoscător din noi să se extindă brusc în toate părțile ca univers din jurul nostru. Numeroase sunt pasajele ulterioare, şi ele nu trebuie să fie repetate aici, care îl identifică pe Ātman cu nesfârşit de micul din noi, cu nesfârşit de marele din afara noastră, procedeu la care identitatea ambelor laturi, a lui Ātman şi a lumii, este accentuată neostenit, ca un lucru care are mare nevoie de această accentuare.

---

[1] Bṛh. 4,4,19. Kāṭh. 4,10-11.

[2] Chānd.6,1,4 urm., comp. 8,1,3.

Elaborare cosmogonistă

§ 14. *Cosmogonism.* Nu mai puțin a rămas identitatea „Ātman = lume" una foarte opacă. Ātmanul unitar şi lumea pluralistă, oricât de des se aduceau împreună, se dezmembrau iar şi iar. Era deci un pas natural, când cu timpul locul acelei identități de neînțeles a fost luat tot mai mult de forma conceptuală empiric curentă a cauzalității, în virtutea căreia Ātman apărea ca fiind cauza premergătoare temporal iar lumea ca efect al său, creație a sa, fapt prin care devenea posibilă o anexare la vechile cosmogonii vedice. Aşa ceva nu s-a întâmplat mai înainte de Bṛh. 1,4, unde forma cosmogonică serveşte numai pentru a explica dependența tuturor fenomenelor lumii de Ātman, dar ea este prezentă în Chānd. 3,19. 6,2. Taitt. 2,6. Ait. 1,1 ş.a.m.d. Caracteristic aici este faptul că Ātman, după ce a generat lumea din sine, intră el însuşi în ea ca suflet:

Chānd. 6,3,2: „Acea zeitate pofti: Ei bine, vreau să intru cu acest Sine viu în aceste trei zeități [dogoare, apă, hrană]";

Taitt. 2,6: „După ce el a creat lumea, a intrat într-însa";

Ait. 1,3,11; „El cumpăni: cum ar putea exista acesta fără mine? . . . Atunci el despică aici creştetul capului şi intră pe această poartă".

Sufletul individual este şi rămâne încă pe această treaptă identic cu Ātman; el nu este, ca tot restul, o creație a lui Ātman, ci este Ātman însuşi, aşa cum intră în lumea creată de el. O deosebire între sufletul suprem şi cel individual nu există încă nici acum.

Elaborare teistă

§ 15. *Teism.* O treaptă de dezvoltare mai avansată şi totodată mai târzie în timp este teismul, care începe acolo unde sufletul suprem şi cel individual apar în opoziție. Acest lucru a fost pregătit prin pasaje ca Bṛh. 4,4,22 şi Kauṣ. 3,8 (încheiere); însă abia în Kāṭh. 1,3 şi mai încolo sufletul individual apare tot mai desluşit ca un „altul"[1] pentru sufletul suprem; în acelaşi timp, ca o consecință inevitabilă a teismului, se instalează predestinarea:

Doar de acela e simțit, pe care îl alege:
Lui doar îi face Ātman vizibilă ființa sa[2].

---

[1] Śvet. 4,6-7. 5,8 ş.a.m.d.

[2] Kāṭh. 2,23 (Muṇḍ. 3,2,3).

Monumentul principal al acestui teism este Śvetāsvatara-Upaniṣad, numai că toate acele trepte de dezvoltare anterioare, cea idealistă, cea panteistă şi cea cosmogonistă continuă să existe alături de acesta, aşa cum mai ales în domeniul religios, alături de nou, vechiul are grijă să-şi afirme drepturile sale sacre, fapt prin care se produc apoi uşor contradicţii interne profunde.

Rezultat final: ateism şi deism

§16. *Ateism şi deism* (Sistemul Sāṁkhya şi sistemul Yoga). O dată cu recunoaşterea unei lumi reale în afara lui Ātman şi cu scindarea acestuia din urmă în sufletul suprem şi o pluralitate de suflete individuale, condiţiile preliminare ale sistemului Sāṁkhya ulterior erau întrunite. Căci acea scindare trebuia să conducă la pieirea uneia din ramuri, anume a sufletului suprem, care din totdeauna îşi sorbea forţa vitală numai din realitatea sufletelor individuale. Atunci când forţele creatoare şi motrice au fost mutate în materia însăşi, Zeul a devenit de prisos şi n-au mai rămas decât *Prakṛti* şi multitudinea *Puruşilor* individuali — premisele sistemului Sāṁkhya, care nu poate fi înţeles filosofic decât pe calea parcursă de noi.

O reabilitare a teismului s-a produs în sistemul Yoga, care construieşte practica Yoga bazată pe doctrina upanişadică, corespunzător originii sale ulterioare, pe temelia foarte puţin adecvată a sistemului Sāṁkhya şi anume prin reintroducerea noţiunii de Zeu, care totuşi, pe acest teren, nu putea dobândi o viaţă adevărată, astfel încât această teorie (după natura lucrului, dacă nu şi după modalitatea de apariţie) poate fi pusă pe drept cuvânt în paralel cu deismul filosofiei moderne.

5. Eshatologie (transmigraţia sufletului şi eliberarea)

Eliberarea ca identificare cu Ātman

§17. În măsura în care locul vechilor zei vedici fusese luat de *Brahman*, iar acesta îşi găsise interpretarea în noţiunea de *Ātman*, speranţa existentă în Ṛgveda de a ajunge la zei după

moarte devenise şi ea cu timpul una de a obține o „comuniune cosmică", „existențială" cu *Brahman* şi mai departe cu *Ātman*. În acest proces şi noțiunea de *Ātman*, în virtutea efectului ulterior al ceea ce el înlocuise, a fost inițial încă înțeleasă drept transcendentă, încât se spunea: „el este sufletul *(ātman)* meu; în el, în acest suflet, răposând, voi intra eu"[1].

Dar, dacă Ātman este într-adevăr sufletul meu, Sinele meu, nu este nevoie de nici o moarte, ci numai de această cunoaştere, pentru a avea parte de eliberarea deplină şi integrală. Cine a recunoscut: *aham brahma asmi* „eu sunt Brahman", acela nu devine eliberat, ci este deja eliberat; el străpunge iluzia pluralității, se ştie pe sine ca singurul real, chintesență a tot ce există, şi este ridicat prin acest lucru deasupra oricărei dorințe *(kāma)*, căci „ce poate dori, cel care are totul?"[2] Acest adevăr îl predică, cel dintâi, Yājñavalkya în cuvintele: „Cine este fără de dorință, liber de dorință, cu dorința potolită, el însuşi dorința sa, spiritele vitale ale acestuia nu se retrag, ci Brahman este el şi în Brahman se mistuie".[3]

Forma empirică a doctrinei eliberării

§ 18. Eliberarea nu este înfăptuită prin cunoaşterea lui Ātman, ci însăşi această cunoaştere este deja eliberarea. Cine se ştie pe sine ca Ātman, acela a recunoscut implicit lumea multiplă şi dorința condiționată prin multiplicitate ca o iluzie care nu-l mai poate amăgi în continuare. Trupul său nu mai este trupul său, faptele sale nu mai sunt faptele sale; dacă el continuă să trăiască şi să acționeze sau nu, acest lucru este, ca tot restul, indiferent[4]. — Dar aparența cunoaşterii empirice continuă să existe şi pe ea se bazează faptul că eliberarea pare să fie pe deplin şi integral dobândită după ieşirea din uz a trupului. Iar o influență mergând încă şi mai departe a modului empiric de a vedea lucrurile, împreună cu tradițiile antichității, a făcut ca acea eliberare de lume, înfăptuită prin eliberatoarea cunoaştere a lui Ātman, să apară ca o înălțare din lume până în depărtări transcendente, pentru ca abia

---

[1] Śatap. Br. 10,6,3,2.
[2] Gauḍap. 1,9.
[3] Bṛh. 4,4,6.
[4] Īśā 2.

acolo să se petreacă unirea cu Brahman. Aşa s-a născut teoria căii zeilor *(devayānā)*, care îi conduce după moarte pe eliberaţi printr-un număr de straturi luminoase până la unirea cu Brahman, de unde „nu mai este întoarcere"[1].

Moartea din nou şi transmigraţia sufletului

§ 19. Dar ce se întâmplă cu aceia, care mor fără a se fi recunoscut pe sine ca Ātman? Brāhmaṇele le puneau în perspectivă ca răsplată pentru faptele lor bune şi rele bucurii şi suferinţe în lumea de dincolo. De ultimele depindea şi „moartea din nou" *(punarmṛtyu)*. În contrast cu nemurirea (*amṛtatvam*, literal „neputinţa de a mai muri") desăvârşiţilor, pentru ceilalţi exista posibilitatea de a îndura în lumea de dincolo, pe lângă alte nenorociri, o „trebuinţă de a mai muri încă o dată", care, întrucât este vorba de cei deja morţi, nu este imaginabilă ca un eveniment corporal, ci ca unul constând în genere din suferinţele care îi aşteaptă pe aceştia în lumea de dincolo drept plată pentru faptele rele. Abia Upaniṣadele — şi din nou mai întâi prin gura lui Yājñavalkya — deplasează această moarte din nou ameninţând cu răzbunarea din imaginara lume de dincolo, în cea de aici, atunci când ele o fac să fie precedată de încă o existenţă terestră. Astfel se naşte teoria *transmigraţiei* sufletului *(saṁsāra)*, care nu se bazează pe reprezentări superstiţioase despre o revenire a morţilor în tot felul de forme, aşa cum se găsesc acestea la toate popoarele şi deopotrivă în India, ci, aşa cum o arată textele, pe perceperea diversităţii caracterelor şi destinelor oamenilor individuali, care se explică prin faptul că aceştia erau vinovaţi pentru faptele dintr-o existenţă anterioară:

„Într-adevăr, cineva devine bun prin fapta bună, rău prin cea rea"[2]; „după cum acţionează, după cum se poartă, în funcţie de aceasta se va naşte; cine a făcut bine, se naşte ca om bun, cine a făcut rău, se naşte ca om rău, el devine sfânt prin fapte sfinte, rău prin cele rele. . . După ceea ce înfăptuieşte, după asta îi merge"[3].

---

[1] Chānd. 4,15,5.
[2] Bṛh. 3,2,13.
[3] Bṛh. 4,4,5.

Combinarea recompensei în lumea de dincolo şi în cea de aici

§ 20. Aceste cuvinte ale lui Yājñavalkya (cele mai vechi în care apare o transmigraţie a sufletului) pun în locul recompensei în lumea de dincolo una în cea de aici, care are loc printr-o nouă naştere pe pământ, îndată după moarte cum se pare[1]. În timp ce această teorie îşi făcea astfel apariţia, alături de ea rămânea totodată să existe vechea reprezentare vedică a unei recompense în lumea de dincolo pentru toate cele bune şi cele rele; iar în cele din urmă, ambele au fost combinate, susţinându-se o dublă recompensă, prima în lumea de dincolo, care durează *yāvat sampātam* „câtă vreme rămâne un rest de sol [al faptelor]"[2], după care totul este încă o dată recompensat printr-o nouă existenţă terestră. Această recompensare a deja recompensatului contrazice atât de mult întreaga idee a recompensei, încât ea este imposibil de înţeles altfel decât ca o conexiune de reprezentări eterogene. Ea este punctul de vedere al „doctrinei celor cinci focuri" *(pañcāgnividyā)*[3] care, analog căii zeilor *(devayāna)* conducând fără de întoarcere la Brahman, construieşte o cale a taţilor *(pitṛyāna)* care conduce în lună şi apoi pe pământ, este modificată mai departe în Kauṣ. 1 şi a devenit şi a rămas baza întregii dezvoltări ulterioare.

Originea Yoga şi Saṁnyasa

§ 21. Înveşmântarea doctrinei eliberării în forme conceptuale empirice a adus cu sine faptul că eliberarea, ca şi cum ar fi un eveniment în sens empiric, era concepută din punctul de vedere al cauzalităţii ca un efect, care ar putea fi produs sau favorizat prin cauze adecvate. Acum, eliberarea consta, după modul exterior de manifestare:

1) din suspendarea conştiinţei pluralităţii;

2) din suspendarea, decurgând în mod necesar din ea şi însoţind-o, a oricărei dorinţe.

A provoca artificial aceste două simptome era scopul celor două fenomene caracteristice ale culturii indiene ulterioare:

---

[1] Cf. pilda despre omidă, Bṛh. 4,4,3.

[2] Chānd. 5,10,5.

[3] Chānd. 5,3-10 (Bh. 6,2).

1) *Yoga,* care caută ca prin retragerea organelor de la obiectele simțurilor şi concentrare în propriul sine, să pricinuiască extincția lumii pluraliste iar prin aceasta să obțină unirea cu Ātman.

2) *Sarnmyāsa,* care se străduieşte ca, prin „lepădarea de la sine" a căminului, averii, familiei şi a tot ceea ce dă hrană dorinței, să înfăptuiască acea eliberare de orice înclinație terestră, în care o mai profundă concepție a vieții a recunoscut şi în alte timpuri şi țări cea mai înaltă sarcină a existenței terestre şi va fi desigur recunoscută ca atare şi în orice epocă viitoare.

INDEX

Listă de nume şi de termeni

(Numerele indică paginile din lucrare)

A.

Abhipratārin, nume al unui bărbat, 114.

adhvaryu, unul din cei patru preoţi principali, 126.,

Aditi, „nesfârşirea", 181, 188, 217.36

Agni, foc, zeu al focului, 72, 110, 112, 114, 173, 174, 186, 211, 260, 308, 312, 322, 330, 378; ca *Prāṇa,* 362.

Agni Vaiśvānara, „focul comun tuturor oamenilor". Răstălmăcit, 98, 120, 128, 362.

agnihotram, jertfa zilnică de dimineaţă şi de seară, 316, 352, 362; înlocuită prin inspiraţie şi vorbire, 71; prin prāṇāgnihotram, 71, 127 şi urm.

agniṣṭoma, un sacrificiu al Somei, răstălmăcit, 366., 269

aham brahma asmi, „eu sunt Brahman", 49, 187, 239.78

ahaṁkāra, „conştiinţa eului", 98, 153, 258; funcţie sau organ al sufletului, 236 urm., 253, 257, 263, 290.

Airaṁmadīyam, apă în lumea lui Brahman, 346.

Aitareya-Upaniṣad, 20, 35, 40, 41., 35, 36

Aitareyin, şcoală a Ṛgvedei, 16, 17, 20, 44, 122, 124, 141.

Ajātaśatru, rege în Kāśī (Benares), 30, 94, 119, 204, 210, 381.

alātacakram, cercul scânteii, 230.

Amṛtabindu-Upaniṣad, 22, 37, 371.

amṛtam satyena channam, 82, 133, 165, 226.

Anaxagoras, 191, 238.

Anaximandros, 220.

aṅga, „membrul, articolul" practicii Yoga, opt, 370; şase, 372.

Aṅgiras, numele unei familii de cântăreţi, învăţător upaniṣadic, 20.

Atharva şi Angiras se cheamă cântecele Atharvavedei, 67.

annamaya ātman, 274, 377.

annarasāmaya ātman, 274.

Anquetil Duperron, traducător al culegerii *Oupnek'hat* în latineşte, 46.

antaryāmin, Ātman ca „guvernator lăuntric", 113, 122, 168, 174, 202, 207, 389;

apa primordială, 150, 181, 188, 195, 197, 212, 241.

anubhava, sentiment, simțire, convingere nemijlocită, 28, 343.
apāna, respirație, pasaj principal, 268 urm.; mai departe, 257, 258, 264.
Aparājitā, cetate în lumea lui Brahman, 346.
aparā vidyā, știința inferioară, 67, 305, 384.
Aristophan, 195.
Aristotel, 26, 51, 135, 187, 201, 238.25, 42, 103, 141. 151. 178
asceză, 68, 312, 317, 325, 331, 352, 360. Ca mijloc de cunoaștere a lui Brahman, 70, 72. Semnificația ascezei, 72. Apariția timpurie a ascezei în India, 73. Valoarea limitată a ascezei după Upanișadele mai vechi, 74; crescândă înaltă prețuire în Upanișadele ulterioare, 76.59
aśvamedha, sacrificiul calului, 33, 124, 125, 211, 345.
Aśvapati Kaikeya, rege, 31, 78, 96, 210, 345, 381., 74. 158, 256, 280
aśvattha, copac (*ficus religiosa*), 199.
Atharvaśikhā-Upanișad, 22, 37.,
Atharvaśira-Upanișad, 22, 37.,
Atharvan, învățător upanișadic, 21. Cânturile atharvanilor și angiraşilor = Atharvaveda, 64, 66.
Atharva-Upanișade, 21, 22, 37, 43, 44, 45, 64.
Atharvaveda, 15, 20, 32, 37, 38, 42, 43, 44, 65, 308, 311.,
ateism, 231, 233 239, 390.
Atidhanvan, numele unui învățător, 30. 28
atigraha, „supra-apucător", opt, 262, 269. 196, 201
avatāra (încarnarea) lui Vișnu, 22. 23
avidyā. neștiință, ignoranță, 160, 194, 222, 247, 249, 263, 318.
avyaktam, nonmanifestatul. materia primordială, 197, 371.
Āditya, soare, zeu al soarelui, 110, 114, 186, 173, 211, 261, 289, 312, 330; ca simbol al lui Brahman, 105, 106, 116 urm., 119, 385.
Ādityāh, clasă de zei, 173.
Āhavanīya, al treilea foc sacrificial, răstălmăcit, 159. 121
Ākāśa, eter, spațiu, 99, 105, 106, 115, 146, 191, 200, 213, 318, 323, 385. Simbol al lui Brahman, 115, 119, 120, 122, 217. Ultimul temei al lucrurilor, 31.28
ānanda, beatitudine, 122, 129, 130.93, 98
Ānandajnāna, glosator al lui Śaṅkara, 43, 207.37, 155
ānandamaya Ātman, 146, 274. 110, 205
Ānandavalli, nume pentru *Taitt. Up*. 2: 44, 129.
āpas, ape, 272.04

Āranyaka (cartea pădurii), specie literară vedică, 16, 33, 35, 123, 380; numai scrierile din această clasă sunt recomandate saṁnyāsinului, 367. 270

Ārtabhāga, interlocutor, 78, 318.61, 236

Ārthavāda, parte componentă a Brāhmaṇelor, 15., 17

Āruṇeya-Upaniṣad, 18, 37, 361. 23, 32, 267

Āruṇi, numele unui învățător, 25, 34, 66.24, 30, 52

Āryeni, 210. 158

āsanam, şedere, postură în practica Yoga, 372, 370, 371.

Āsrame, cele patru stadii ale vieții ca *brahmacārin, gṛhastha, vānaprastha, saṁnyāsin*, 18, 72, 354; apariția lor, 354; Āśramele ca via salutis, 68; valoarea lor, 68.54

Āśrama-Upaniṣad, 22, 37, 45, 361.23, 32, 39, 267

Ātharvanika, 40.

Ātmabodha-Upaniṣad, 22, 38.

Ātman, 21, 22, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 48, 264, 265, 267, 273, 281, 283, 284, 289, 290, 291, 298, 299, 316, 318, 356, 358, 359, 360, 368, 369, 373, 375, 381. Suflet individual, 18, 85, 96, 98, 177, 182, 186, 189, 192, 193, 194, 197, 224, 225, 232, 239, 249, 260, 277, 278, 282, 296, 300, 334, 390, 391; Sufletul suprem, sufletul lumii, 18, 85, 96, 130, 177, 182, 224, 232, 239, 249, 261, 277, 390, 391; – Ātman şi Brahman, 92; caracterul nedeterminat al acestor noțiuni, 92; încercări de a le determina, 93. Noțiunea de Ātman, 224, 383. Noțiunea de Ātman ca punct sursă al idealismului, 225. Trei Ātmani diferiți: cel material, cel individual, cel suprem, 100. Cinci Ātmani diferiți: *annamaya, prāṇamaya, manomaya, vijñānamaya, ānandamaya Ātman*, 100, 146. Ātman, subiectul cunoaşterii (134, 383, 386), el însuşi nu este obiect al ştiinței, 89, este incognoscibil şi singurul real, 87, 230, 343, 383, 387. Ātman ca *sākṣin*, 141, 387; ca *prajñā*, 386; ca *saccidānanda*, 387; ca „guvernatorul interior" *(antaryāmin)*, 389. Zei ca reprezentanți simbolici ai lui Ātman, 174. Ātman întreaga lume, 152. Nu există nimic în afara lui, 158. *Mahān Ātmā*, 197. Omniprezența, 198, 200, activitatea universală, 201, atotputernicia lui Ātman, 201. Ātman ca unitate, 194. Unirea cu Ātman ca țel, 330. Cunoaşterea lui Ātman este eliberarea, 332. Sediul lui Ātman în inimă, 168. Ātman şi organele, 258. Intrarea lui Ātman în creația sa, 183, în trup şi organele sale, 259. Încurcătura lui Ātman din pricina guṇelor, 254. Eul ca fundament al certitudinii, 258.Ātman, precum şi cine se

ştie ca acesta, este liber, 205. Doctrina lui Ātman şi etica, 349. Doctrina despre Ātman înainte de Yājñavalkya şi după acesta, 335. — Vezi de asemenea *Brahman* şi *sufletul.*

Ātman Vaiśvānarā, Ātman ca principiu al lumii desfăşurat pretutindeni, 96, 31, 120, 381.2

Ātma-Upaniṣad, 21, 37.

B

Bahudaka, subspecie de saṁnyāsin, 363, 364, 365.268. 269

Bādarāyaṇa, autor al Brahmasūtrelor, 37, 38, 62, 63, 129, 228. 169

Bāhva, numele unui învăţător, 158., 120

bărbat (spirit) din soare, 118, 119; din ochi, 101, 118, 136. Vezi şi *puruṣa.*

Benares, 210, 366.158, 269

Bhagavadgītā, 350. 259

Bhāratam — varṣam (regiunea ploii, ţara neamului lui Bharata), India, 210., 158

bhāva, stare a liṅgam-ului, sunt cincizeci, termen Sāṁkhya, 237.77

bhikṣu, cerşetor, sinonim cu *saṁnyāsin, parivrājaka,* 18, 68, 359, 360, 366. 19, 54, 265, 269

Bhṛgu, Ṛşi din trecutul mitic, 76, 98, 313. 59, 75, 232

Bhṛguvallī, titlul lui *Taitt.-Up.,* 3, 234-240; 44. 194, 38

bhūman, „mărime", „nemărginire", suflet suprem, 98, 99, 108, 145, 152, 386. 109, 115, 284

bhūr, bhuvah, svar, cele trei invocaţii sacre (vyāhṛti), 125, 213.159

bhūte, cele cinci elemente (eter, vânt, foc, apă, pământ), 236, 237, 258.

Biblia, 55, 56, 57, 58.45. 46

Böhme, Jakob, 91.70

Brahmabindu-Upaniṣad, 22, 37, 371. 23, 32, 273

brahmacārin, elev al unui brahman, 18, 68, 206, 210, 355, 356, 357.66

brahmacaryam, comportamentul de brahman, 69, 206., 55, 154

bráhman (neutru), 21, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 38, 264, 271, 274, 275, 280, 287, 289, 295, 297, 298, 301, 312, 321, 322, 323, 330, 333, 335, 338, 339, 340, 342, 343, 347, 356, 357, 367, 371, 375, 376, 379, 382, 383, 385, 391, 392, 394.,– *Brahman = Ātman* ideea fundamentală a Upaniṣadelor, 48 urm. – Cognoscibilitatea lui Brahman, 63 urm. – Mijloace ale cunoaşterii lui Brahman, 68. Brahman ca obiect al ştiinţei, 80. – Cunoaşte-

rea lui Brahman nu este posibilă 84 urm. - Căutarea lui Brahman, 92 urm. – Brahman ca unitate, 92 urm., ca nume pentru principiu, 93. - Reprezentări simbolice ale lui Brahman, 105 urm. Brahman ca *prāṇa*, 217, ca *prāṇa* şi *vāyu*, 106, ca *ākāśa, manas*, 106, 115, ca *Āditya*, 106, 116 urm. Contopire între Brahman şi simbol, 121. Două forme ale lui Brahman, 122. Brahman cu atribute, 106. - Brahman în sine, 129 urm. Brahman ca *saccidānanda*, 129 urm., 147, 148, 157; ca Fiindul şi Nefiindul, ca realitatea şi nonrealitatea, 131 urm.; înălţat deasupra existentului şi nonexistentului, 134; în calitate de conştiinţă, gândire, 134, 264, ca Prajñātman, 141. Eterna zi a lui Brahman, 139 urm., Brahman ca *prāṇa*, 141, ca *sākṣin*, 127, ca beatitudine, 127 urm., Brahman lipsit de suferinţă, 142. Natura negativă şi caracterul incognoscibil al lui Brahman în sine, 147 urm., Brahman ca aspaţial, 153 urm., ca atemporal, 154 urm., ca noncauzal, 156 urm. - Brahman şi lumea, 158 urm. Realitatea unică a lui Brahman, 158 urm. - Brahman ca principiu cosmic, 160 urm., ca *causa materialis*, 164. Integritatea lui Brahman, 165. Brahman ca principiu psihic, 166 urm., forma idealistă a acestei doctrine, 166 urm., transformare panteistă, 167. Brahman ca zeu personal *(Īśvara)*, 172 urm.1- Brahman în ipostaza de creator al lumii, 179, intrarea sa în creaţia sa, 192 urm. - Brahman ca susţinător al lumii, 198; ca guvernator al lumii, 202; ca predestinare, 207 urm. - Brahman ca nimicitor al lumii, 215 urm. Revenirea fiinţelor izolate în Brahman, 216 urm. Brahman ca nimicitor al fiinţelor izolate, 217. Reîntoarcerea universului în Brahman, 218 urm. Asupra motivelor doctrinei despre nimicirea lumii în Brahman, 220 urm.165

Brahmán (masc.) 1) zeul Brahman, Brahman personificat, 84, 193, 194, 240, 241, 251, 319. Purtător al revelaţiei divine şi intermediarul acesteia faţă de oameni, 196. Sufletul lumii, 195 urm. 2) Unul din cei patru preoţi principali. 126.

brahmaṇaḥ parimaraḥ, ceremonie, 113. 87

brāhmaṇa, specie literară vedică, 15, 16 urm., 19, 35, 42, 56, 64, 66, 92, 104, 123, 181, 308, 311 urm., 313, 322, 380, 392. 280,

Brahmaṇaspati, „stăpânul rugăciunii", zeu vedic, 181. 136

Brahman, membru al primei caste, cea preoţească, 21, 30, 31, 32, 52, 67, 68, 78, 96, 108, 143, 166, 210, 217, 225, 285, 311, 314, 325, 329, 341, 342, 343, 356, 357, 358, 359, 360, 380, 381.22,

brahmanism, 72, 142.57, 108

brahmarandhram, deschidere în craniu, prin care iese sufletul, 274, 262, 275, 376.
Brahmasūtrele lui Bādarāyaṇa, 38 urm., 189.33, 142
Brahma-Upaniṣad, 20, 22, 37, 361. 21, 23, 32, 267
Brahmavidyā-Upaniṣad, 22, 37, 43, 371.
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, 20, 35, 41, 52, 135, 226, 230, 382.71, 281
Bṛhadratha, numele unui rege, 25, 248, 359.
Bṛhannārāyaṇa, nume pentru *Taitt. Ar. X,* 44.
buddhi, conştiinţă, 236 urm. Funcţie a manasului, 257. Alături de manas ca facultate specială, 263, 276, 289, 290, 371. Ca determinaţie a sufletului individual, 253. 189
Buddhism şi buddhişti, 72, 142, 237, 248, 329. Idealismul buddhiştilor, 237.

C

cakṣuh, ochi; *cakṣur vai brahma,* 95.
canale subtile, 143, 276, 278 urm, 379.
Caṇḍāla, clasă de oameni dispreţuită, 325.2c
cap, 276 urm.2Plesnirea capului, 277.208
caste, patru, 186, 365.139, 268
cavitatea inimii, 129, 170, 188, 278. 142, 209
Ceylon, 209.
calea zeilor (*devayāna*), 74, 76, 211.
căldura corpului, 275. Simbol al lui Brahman, 120.
Chāndogya-Upaniṣad, 20, 35, 40, 41, 44, 52, 137.
Citra Gāngyāyaṇa, numele unui stăpân al sacrificiului, 31, 66, 210.
cittam, mai ales alături de *buddhi, ahamkāra, manas,* 242, 243, 256, 263, 289, 290.
cercurile corpului, 275.
clătirea gurii, 367; ca înveşmântare a *prāṇei* la Prāṇāgnihotram, 128.
Colebrooke, lista Upaniṣadelor întocmită de acesta, 20, 43, 44, 45.
cosmogonii, vechi vedice, 240, 250, 389.
Cosmogonism, 164 urm., 231, 232, 250, 251, 389.
cosmografia Upaniṣadelor, 209 urm.
cosmologia Upaniṣadelor, 179 urm.
creştinism, 55, 57, 121, 142.
concepţie biblico-medievală despre lume, 161.
comentariile lui Śankara, 40.

cultul jertfei, 266, şi doctrina despre Ātman, 380
credinţă în predestinare şi teism, 207.
Formarea treptată a credinţei în predestinare, 208.
creaţia lumîi şi doctrina despre Ātman, 181.
creaţia zeilor o supracreaţie, 195.
cultul lui Viṣṇu, 178.
Cūlikā Upaniṣad, 22, 37, 371.

D.

daivaḥ parimaraḥ, moartea zeilor în jurul [Prāṇei], 113.
Dakṣa, fiu al lui *Aditi,* 181.
dakṣinā, plata preotului pentru efectuarea sacrificiului, răstălmăcită, 352.
Dara Ṣakoh, organizator al traducerii *Oupnek'hat,* 46.
datini de cult, înlocuiri ale acestora, 71.
deism, 231, 233, 390.
Democrit, 238.
Descartes, 121, 161, 238, 259.
determinismul Upaniṣadelor, 204 urm.
devayāna, calea zeilor, 322 urm., 106, 308, 309, 323, 324, 325, 334, 347, 348, 375, 392, 394.
dhāraṇā, fixarea atenţiei în Yoga, 374, 370, 371, 373.
Dharmaśāstre, manuale despre comportare morală şi drept, 356.
Dharmasūtre, tratând despre îndatoririle castelor şi stadiile vieţii, 356.
dhruva, steaua polară, 214.
dhyānam, meditaţia în Yoga, 374, 370, 371, 373.
Dhyānabindu-Upaniṣad, 22, 37, 371.
Diś ca zeitate, 260.
disputa organelor asupra întâietăţii, 109, 112.
dispute publice, 34.
dīkṣā, hirotonisire, a saṁnyāsinului, 363.
doctrina celor cinci focuri *(pañcāgnividyā),* 316, 320, 321, 325, 326, 347, 348, 393.
doctrina mântuirii a sistemului Sāṁkhya, geneza acesteia, 247 urm.
Doctrina mântuirii în Vedânta, 247.
doctrina creaţiei, vechi vedică, 181 urm.

Zeul, existența sa, 54, 55, Personificarea lui Brahman-Ātman, 337.
dualism, 238 urm.
doctrina celor două căi, , 317, 320, 322 urm.

E

Edda, 111.
echilibru sufletesc ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 78, 79.
elemente, 243, 258; trei, 35, 171, 184, 189 urm., 192, 214, 228, 245, 281; patru, 98; cinci, 35, 184, 185, 187 urm., 191 urm., 193, 256, 261, 263, 273, 276, 281.
embriologie, 285 urm.
Empedocle, 238.
Epicharmos, 265.
Epictet, 26.
eliberare, 137, 142, 247, 249, 250, 251, 312, 350 urm., 360, 374. — Importanța doctrinei eliberării, 327 urm. Dorința eliberării de existență, 327. Originea doctrinei eliberării, 328 urm. Cunoaşterea lui Ātman este eliberarea, 332 urm., 391 urm. Caracteristica eliberatului, 341 urm. Forma empirică a doctrinei eliberării, 343 urm., 392.254, 289
epoca imnurilor, 223.
eshatologia Upanișadelor, 303 urm., cea vechi vedică, 306 urm.
etad vai tad, 170.
etica Upanișadelor, 351 urm.
epoca Brāhmaṇa, 15 urm., 107, 223.

F

femei, permise mai multe, 359.
filosofia practică a Upanișadelor, 349 urm.
foame şi sete, 282.
focul ispăşirii totale, 283.
focul lui Naciketas, 71, 315.
focul digestiei, 128, 275.
femei excluse, 25, 80.
focul pieirii lumii, 220.
fapte, 42, 103, 175, 194, 201, 205, 206, 208, 209, 211, 215, 219, 226, 233, 253, 254, 258, 266, 272, 283, 284, 286, 290, 304, 306, 308, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 328, 330, 333, 340, 342, 349, 350, 358, 359, 392, 393.

însoțitoare ale sufletului în lumea de dincolo, 380.
formulele Śānti, 40.
filosofia modernă, 161.

G.

Gandhāra, trib pe Indus, 78, 210.
Gandharvi, clasă de genii celeste, 194, 319. Lumea Gandharvilor, 211.
Gaṅge, 215, 216, 329.
Garbha-Upaniṣad, 22, 37, 43, 276.
Gārgī, interlocutoare, 74, 78, 85, 136, 148, 153, 175, 383.
Gārgya Bālāki. numele unui învățător, 27, 31, 48, 93 urm., 116, 204, 210, 381.
Gāruḍa-Upaniṣad, 22, 37.
Gaudapāda, autor al unei *Kārikā* la Māṇḍūkya- Upaniṣad, 40, 44.
Gautama, numele de familie al lui Uddālaka Āruṇi, 31, 113.
Gāyatra-Sāman, 42.
Gāyatrī, primul metru poetic vedic, simbol al lui Brahman, 115 urm., 165, 299.
Geulincx, 161.
Gopālatāpanīya-Upaniṣade, 45.
Gopīcandana-Upaniṣad, 45.
graha, 1) cele opt organe, 262, 269; 2) planetele, 214.
gṛhastha, tată de familie, aflat în cel de al doilea din cele patru Āśrame, 18, 68, 69, 355 urm., 358 urm., 360, 361.
guṇa, factor. Cei trei factori, *sattva, rajas* şi *tamas,* din care, după doctrina Sāṁkhya, constă materia primordială şi tot ce s-a dezvoltat din ea, 229, 236, 239, 240, 255, 273, 375. Geneza doctrinei despre guṇa, 244 urm.
grație (predestinare), 177.

H

Haṁsa (gâscan, lebădoi, flamingo), subspecie de saṁnyāsin, 363, 364, 366.
Haṁsa-Upaniṣad, 22, 37, 371.
Heraclit, 83, 220, 238, 283.
Himālaya, 209.
hiraṇyagarbha, „germenele de aur", cel dintâi născut al creației, 181, 185, 188, 240, 241, 243. Sufletul lumii, 195 urm.; intelectul cosmic ca purtător al lumii fenomenelor, 237, 253 *(kapila ṛṣi).*

hitā se numesc cele 72.000 de canale subtile care se răspândesc din inimă în pericard şi în care se odihneşte sufletul în timpul somnului profund, 277 urm., 143, 295, 296.

Homer, 78.

Hotar, preot principal al Ṛgvedei, 126, 200.96, 150

Hydraotes, 210.

Hyphasis, 210, 358.

I

iasca (lemnul de ars) ca semn al uceniciei, 77, 78, 357.

idealism, 162; idealismul Upanişadelor, 163, 172, 177, 209 urm., 231, 250, 251, 259, 369, al lui Yājñavalkya, 223, 383, al buddhiştilor, 237. — Prima apariţie a idealismului în Upanişade, 226 urm. Doctrina upanişadică, la origine, este idealism; idealismul dominând întreaga dezvoltare ulterioară, 227 urm.169

idei, platonice, 195.

identitatea dîntre lume şi suflet, 167 urm., 389.

ideea unităţii, 158, 223, 382.

ilya, un copac din lumea lui Brahman, 347.

imperativ categoric, 60.

Indra, vechi zeu vedic, 25, 77, 100, 101, 112, 113, 193, 277, 306, 311, 312, 330, 334.

indriye, organele psihice, anume cele cinci simţuri cognitive (289; *buddhi-indriyani* [266], *jñāna-indriyāṇi* [256]: auz, pipăit, văz, gust şi miros) şi cele cinci simţuri ale acţiunii (289; *karma-indriyāṃi* [257, 266]: organe ale vorbirii, apucării, mersului, procreării şi dejecţiei), 257, 263 urm., 249, 252, 261, 271, 290.

Indus, 209, 210.

inima, 277 urm.

inima ca floare de lotus, 278, 376.

imnuri, 56, 181.

intelectualism, 134 urm.

Islam, 329.

Iisus, 23, 121, 310, 349.

īś, īśā, īśāna, īśvara, „domnul", Zeul, 22, 172, 176, 178, 203, 208, 369.

Īśā-Upaniṣad, 20, 36, 41.

itihāsaḥ, poezie epică, 65.

Î

infrânarea ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 78, 79.
înlocuirea ceremoniilor, 126.

J

Janaka, rege al poporului *Videha,* 25, 33, 65, 78, 90, 94, 137, 210, 334 urm., 380.
Jābāla-Upaniṣad, 21, 22, 37, 40, 41, 361.
Jānaśruti, numele unui om bogat, 25, 33, 70, 114.
Jīva, viu; *jīva Ātman.* „Sinele viu", suflet individual, 249, 250, 251. *jīva* fără adaos, sufletul individual, 197.
Jīvala, rege al poporului *Pañcāla,* 210.
jīvanmukti, eliberarea în timpul vieţii, 344.
Jaiminīya , şcoală a Sāmavedei, 20.
jñānam, cunoaştere; Brahman ca *jñānam,* 130.

K.

Kāśi, trib, 210.
Kaivalya-Upaniṣad, 22, 38.
Kālāgnirudra-Upaniṣad, 22, 37.
kalpa, perioadă a lumii, 216, 348. Teoria Kalpa a Vedāntei ulterioare, 215 urm.161
Kāma (dragoste), întâiul născut al creaţiei, 181.136
Kant, 23, 50, 51, 53, 55, 60, 78, 80, 115, 121, 136, 162, 204, 205, 222, 305, 332.
Kaṇṭhaśruti-Upaniṣad, 22, 37, 361.
Kāṇva, ramură a şcolii Vājasaneyinilor, 269.
Kāpila, întemeietorul sistemului Saṁkhya, 196, 234.
Kapila ṛṣi, „înţeleptul roşu", Brahman, 196 urm., 241, 253.
kārikā lui Gauḍapāda la Māṇḍukya-Upaniṣad, 21, 41, 43, 44.
karmakāṇḍam, partea Vedei referitoare la faptă, 56.
karma, faptă, lucrare, 205, 243, 254, 255, 261, 321.Vezi şi fapte.
Kaṭha, şcoală a Yajurvedei negre, 20.
Kāthaka, 16.
Kāṭhaka-Upaniṣad, 20, 25, 41, 42, 44,.
Kātyāyanī, soţie a lui Yājñavalkya, 359.
Kaunteya, 216.
Kauṣītaki, numele unui învăţător, 115.

Kauṣītakin, şcoală a Ṛg vedei, 16, 20, 124, 141.
Kauṣītaki-Upaniṣad, 20, 35, 40, 41, 44.
Kekaya, trib, 210.
Kena-Upaniṣad, 20, 35, 41, 44, 125.
Ketu (coadă de dragon) ca planetă, 214.
khilakāṇḍam al Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣadei, 317.
kramamukti, eliberare pe etape, 348 urm.
Kṛṣṇa-Upaniṣad, 45.
kṣatram, kṣatriya, casta războinicilor, 21, 30, 31, 33, 52, 64, 166, 217, 225, 325, 329; *kṣatram* explicat ca fiind prāṇa, 115; *Kṣatriya-şi* în calitate de cultivatori ai doctrinei despre Ātman, 30, 380; *Kṣatriya-şi* divini, 173.131
Kṣurikā-Upaniṣad, 22, 37, 371., 23. 32, 273
Kuru, trib, 210.
Kuṭicara, subspecie de saṁnyasin, 365.

L.

Lankā, Ceylon, 209.
libertatea voinței, 54, 55, 101. Libertate şi lipsă de libertate, 204 urm.
liniştirea deplină *(samprasāda)*, a somnului profund şi a sufletului în timpul somnului profund, 288, 297.
liṅgam, corpul subtil, 235, 236 urm, *(liṅga-śarīram)*, 273, omul lăuntric, 273.204
lumea numai fenomen iar nu lucru în sine, 50 urm., 81.
lumea lui Brahman, 82, 137, 140, 174, 206, 211, 285, 333, 346, 347, 348, 349, 358; Brahman ca lume, 145.
lumea taților, 314, 317, 319, 320, 322.
lumea zeilor *(devaloka)*, 194, 211, 314, 317, 319, 320.

M.

Mādhava, discipol al lui *Śaṅkarānanda*, 40.
madhukāṇḍam, titlu al *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣadei, 1-2:* 317.
Mādhyandina, ramură a şcolii Vājasaneyin-ilor, 269, 272, 336.
Madra, trib, 210, 358.
Mahādeva, supranume al lui Śiva, 22.
mahān (=buddhi), intelectul cosmic al filosofiei Sāṁkhya, 241, 197, 336 urm., 273, 371. *Mahān ātmā*, 197. 148

Mahānārāyaṇa-Upaniṣad, 20, 36, 41, 45.

mahas, al patrulea strigăt de jertfă (Vyāhṛti), 213.

Mahā-Upaniṣad, 22, 38.

Maheśvara (marele Zeu), intensificare a lui *īśvara*, 240; supranume al lui Śiva, 22.

Maitrāyanīya, şcoală a Yajurvedei negre, 16, 20.

Maitrāyaṇīya-Upaniṣad, 20, 36, 37, 40, 45.

Maitreyī, soție a lui *Yājñavalkya*, 28, 78, 85, 136, 166, 225, 298, 336, 359.

Malebranche, 161.

mamifer, 193, 282.

manas, organ central atât al *buddhi-indriyāṇi* cât şi al *karma-indriyāṇi*, 256, 263, în primul sens capacitatea de percepție, mintea, 264 urm., 257; în cel din urmă sens organul dorinței, voința conştientă, 256, 264, 265, 104, 181, 270, 273, 374, 385. Inițial, manas are o semnificație mai generală, „sentîment", „simț", „inimă", „spirit", 71, 72, 107, 109, 110, 114, 115, 141, 203, 217, 236 urm., 249, 252, 253, 260, 261, 262, 264, 267, 271, 272, 275, 276, 277, 281, 282, 285, 287, 288, 289, 290, 298, 371, 373. Manas ca simbol al lui Brahman sau Ātman, 28, 76, 95, 98, 105, 106, 115 urm., 119, 120, 164, 264; ca principiu primordial, 182. În sens cosmic îi corespunde luna, 111, 112, 126, 173, 318. Manas şi indriyele organe ale relației, 255 urm.

Māṇḍukya-Upaniṣad, 21, 22, 36, 37, 41, 43, 44.

manomaya (de natura lui manas) *Ātman*, 66, 274, 385; *brahman*, 264; *puruṣa*, 266. 199

mantra Lakśmī a formulei Nṛsiṃha, 25.

mantra Savitar, 25.

mantre, cântece şi maxime ale Vedelor (în opoziție cu ele: brāhmaṇele), 42, 261.

Manu (om), strămoşul neamului omenesc, 307.

Marut-ii, zei ai vântului, 308.

Mātariśvan, zeul vântului. Prāṇa, 188.

Matsya, trib, 210.

māyā, iluzionism, nălucire. Nălucirea realității empirice, 52, 53, 55, 80, 178, 290, 330, 369, 388. Doctrina despre Māyā ca fundament al oricărei filosofii, 222 urm. Doctrina despre Māyā în Upaniṣade, 223 urm.; în forme de reprezentare empirice, 230 urm.

Meister Eckhart, 150.
Mitra-Varuṇa, 308.
mokṣa, eliberare, 327.
moarte, 137, 282, 286, 292; ca reîntoarcere a fiinţelor individuale în Brahman, 216.
moarte din nou în lumea de dincolo, 316, 320, 330, 345, 392 urm. Moartea din nou nu este încă transmigraţia sufletului, 316.
monism, 238 urm.; al doctrinei upanişadice, 229.
Mṛtyu. zeul morţii, 270.
Muktikā-Upaniṣad, 38. Canonul acesteia, 45, 43, 46.
Muṇḍaka-Upaniṣad, 21, 36, 37, 40, 41, 42, 44.
muni, înţeleptul desăvârşit, 68, 73, 355.
mituri ale creaţiei în Upanişade, 185.

N.

Naciketas, fiu al lui *Vājaśravasa*, 25, 316.
Nādabindu-Upaniṣad, 22, 37, 371.
naiṣṭhika, elev al unui brahman pe timpul vieţii, 68.
nakṣatram, constelaţie, 214.
Nārada, un brahman, 80, 82, 334; instruit de zeul războiului, 31, 65, 98, 381.
Nārāyaṇa 1) Puruşa ca prim născut, 181, Vişnu, 22, 197, 217. 2) Comentator al Upanişadelor, 20, 43, 45, 46, 283.
Nārāyaṇa-Upaniṣad, 22, 38.
naştere, 286.
natura organică, 192 urm., împărţirea organismelor, 193, 282 urm.
natura anorganică, creaţia ei, 184.
născut din sudoare, 193, 282, 283.
născut din lăstar, 193, 283.
născut din germene, 282.
născut din ou, 193, 282, 283.
născut viu, 282, 193.
nemurire, 54, 55, 69, 101, 279, 280, 305, 314, 315, 316, 336, 337, 338.
neoplatonicienii, 197.
neştiinţa (*avidyā* 80 urm.; avidyā ca falsă ştiinţă, 81; avidyā şi vidyā, 83. Vezi şi *avidyā*
neti, neti, 30, 87, 122, 148, 150, 157, 375.
nonrealitatea lumii, 222 urm.

Nīlarudra-Upaniṣad, 22, 37, 45, 46.
niyama, autodisciplină, în practica Yoga, 370, 371, 372.
nimicirea lumii, repetarea periodică a acesteia, 219.
nume de popoare, 210.
Nṛsiṃha, Viṣnu ca „om-leu", 22.
Nṛsiṃhapūrvatāpinīya-Upaniṣad, 22, 38, 44.
Nṛsimhottaratāpinīya-Upaniṣad, 22, 38, 44.
nyagrodha, arbore (ficus Indica), 199, 200.
nyāsa, renunțare, 76, 352, 354, 355.
Nyāya, sistem de logică, 282.
nodul inimii, 263, 273.

O

Om, sunet sacru. Pasaj principal, 374 urm. Mai departe, 21, 37, 69, 106, 120, 140, 281, 339, 365, 369, 370, 371., 273
omul şi viața sa concepută ca acțiune sacrificială, 126.
opoziție împotriva ritualismului, 70.
Oupnek'hat, traducere persană a 50 de Upanișade, 46 urm., 43, 264.
oraşul lui Brahman (trupul), 274.

P

Paiṅgala-Upaniṣad, 21, 41.
Paiṅgya, învățător vedic, 115.
Paippalādi, o şcoală a Atharvavedei, 20.
Pañcāla, trib, 210.
Pañcanadam, țara celor cinci fluvii, 210.
panteism, 161, 162, 163, 172, 178, 231, 232, 239, 250, 251, 388 urm.
Paramahaṁsa, cea mai înaltă treaptă a saṁnyāsinilor, 363, 364, 365.
Paramahaṁsa-Upaniṣad, 22, 37, 361.
paramātman, supremul Ātman, 249.
Parameṣṭhin, personificare a ființei supreme, ca purtător al revelației divine şi intermediarul acesteia în raport cu oamenii, 196.
parā vidyā, ştiință superioară, 305, 384.
parivrāj, pariyrājaka, pelerin lipsit de cămin (= saṁnyāsin), 18, 68, 359, 360, 366.
Parmenide, 51, 53, 80, 135, 159, 222, 238, 332, 383, 389.

Patañjali, întemeietorul Yoga, 369.

Pavel, 59.

pământul şi universul, 210 urm.

pericard *(purītat)*, 143, 280, 297.

pesimism, 141; indian, 142; al Upaniṣadelor, 247; al Sāṁkhya, 247.

Philolaos, 187.

Piṇḍa-Upaniṣad, 21, 37, 54.

Pippalāda, pretins întemeietor al unei şcoli atharvavedice, 20, 37, 42.

pitṛyāna, calea taţilor, 70, 74, 75, 308, 314, 322, 323, 325, 326, 334, 347, 348, 360, 375, 394.

planete, 214.

Platon, 23, 51, 53, 54, 80, 82, 135, 156, 158, 187, 223, 238, 284, 332.

poezie epică şi mitologică, 65.

politeism, vechi vedic, 172, 174.

Prabhuvimitam, palat din lumea lui Brahman, 346.

Praśna-Upaniṣad, 21, 36, 37, 40, 41, 42, 44.

Prajāpati, vechi zeu vedic, 21, 24, 174, 187, 194, 196, 319. Personificare a forţei creative, principiu al lumii, 92, 109, 125, 172, 189, 217, 260, 283, 284, 285, 362, 382, 383. Prim născut al creaţiei, 181, 182. Ca sursă primordială a înţelepciunii, cunoscător al lui Ātman, învăţător, 77, 100, 101, 109, 354. Pus în relaţie cu luna, 108, 214, 261. Prajāpati = Ātman, 193; - = Manas, 264; - = Prāṇa, 214.60

Prajāpativratam, 285.

prajñā, prajñānam, prājña ātman, prājñātman, conştiinţă, subiectul lipsit de obiect al conştiinţei, sufletul suprem, 109, 121, 122, 129, 137, 144, 145, 264, 297. *Prājña*, sufletul în timpul somnului profund, 289, 297, 299, 300. *Prajñā = prāṇa*, 140 urm.

Prakṛti, materia primordială a sistemului Sāṁkhya, 162, 229, 233, 234 urm., 256, 266, 369, 391; o *māyā*, 230. Autodesfăşurarea acestei Prakṛti, de conceput ca fiind individuală, 236; Prakṛti cosmică, 235, 237.

prāṇa, 28, 42, 81, 86, 93, 95, 106, 173, 181, 188, 217, 242, 243, 252, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 273, 281, 282, 287, 288, 296, 298, 301, 345, 362, 370, 378, 379, 385, 386. - 1) Suflu, respiraţie, proces respirator, 107, 267. 2) Organ central al vieţii, viaţă, 107 urm., 112, 267. Identificat cu Vāyu, 107, 112 urm.; cu Brahman, 95, 115; cu prajñā, 121, 140, 145, 230, 297; Prāṇa

şi Ākāśa = Ānanda = Brahman, 121. Prāṇa ca principiu cosmic, 111 urm.; simbol al lui Brahman, 106, 107 urm., 119; sinonim al lui Ātman, 123, 133; sufletul individual, 98, 99, 254. Glorificat ca *Ayāsya Āṅgirasa. Bṛhaspati* şi *Brāhmaṇaspati, Sāman* şi *Udgitha,* 111. Dependent de *Puruṣa,* 108. — Prāṇa şi cele cinci ramificaţii ale sale, 267 urm. Prāṇa rămâne de veghe în timpul somnului, 267.

prāṇe, sufluri vitale, organe vitale, 107 urm., 261, 262, 263, 265, 271, 273, 274, 277. Organe ale nutriţiei, 256, 257. Numărul lor, 267. Disputa pentru întâietate a Prāṇelor, 109. Lupta dintre Prāṇe şi demoni, 110.

Prāṇāgnihotram, 71, 120, 127, 363, 365.

Prāṇāgnihotra-Upaniṣad, 21, 37.

prāṇamaya Ātman, 115, 274.

Praṇava, sunetul OM, 25, 374.

prāṇāyāma, regularizarea respiraţiei în practica Yoga, 370, 371, 373.

Pratardana, un rege, instruit de către Indra, 24.

pratīkam, simbol, 105.

pratyāhāra, retractarea organelor de simţ în practica Yoga, 370, 371, 373.

Pravāhana Jaivali, rege al poporului Pañcāla, 24, 31, 66, 381.

pravrājin = parivrājaka, 356.

predestinare, 175, 206, 390.

preot *(ṛtvij),* patru, 126.

probleme de fiziologie din Upaniṣade, 274 urm.

procreare, 283; ca îndatorire religioasă, 284; respinsă, 284 urm.

psihologia Upaniṣadelor, 249 urm.

Punjab, 329.

purāṇam, poem mitologic, 65.

puruṣa, bărbat, persoană, spirit. Mai ales 1) Puruṣa cosmic, din care a fost creată lumea, 34, 67, 108, 111, 112, 165, 181, 186, 188, 197, 207, 224, 300, 330, 385. 2) Puruṣa din om (înalt de un lat de deget, 170, 278), sufletul, subiectul cunoaşterii, 162, 233, 234 urm., 275, 369, 371, 391. Puruṣa din soare, 118 urm., 122, 214, 345; din ochi, 118 urm., 122, 260, 261, 275, 277. — Cinci puruşi *(annamaya, prāṇamaya, manomaya, vijñānamaya, ānandamaya),* 102, opt, 204. 53

Pūṣan, vechi zeu vedic, 173.

Pythagora, 23.

R.

renunțarea ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 78, 79.

Rāhu (cap de dragon) ca planetă, 214.

Raikva, numele unui înțelept, 25, 114

rajas (pasiune), a doua guṇa a filosofiei Sāṁkhya, 236, 239, 244 urm., 362.

Rāmānuja, numele unui renumit filosof vedāntin, 203.

Rāmapūrvatāpinīya- Upaniṣad, 22, 38.

Rāmatīrtha, comentator al Maitrāyanīya-Upaniṣadei, 40.

Rāmāyaṇa, 209.

Rāmottaratāpinīya-Upaniṣad, 22, 38.

răbdare ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 78, 79.

reculegere ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 78, 79.

răstălmăcire a ceremoniilor, 123 urm. 94

respingere a oricărei ştiințe scriptice, 67.53

recompensă, 222, 323, 324, 328. Ideea recompensei, 313. Diverse destine în lumea de dincolo, 313 urm. Încă nici o recompensă dublă, 319. Continuarea recompensei în lumea de dincolo alături de cea prin întoarcere, 320. Deja recompensatul recompensat încă o dată, 320 urm., 393.

realism, 160, 161 urm., 166, 167, 172, 187, 237, 240, 259.

ṛc, verset (al Ṛgvedei), 66, 117, 125, 214, 266, 357.

Ṛgveda, 15, 16, 20, 21, 32, 33, 46, 64, 65, 124, 125, 158, 183, 186, 223, 240, 243, 306, 308, 309, 311, 312, 315, 318, 323, 326, 391.

Ṛgvedin, 124.

Ṛși, poet şi cântăreț al imnurilor vedice, 140, 174, 217, 330. Şapte Ṛși, 70. (organe de simț), 262, 276.

Ṛtabhāga, tatăl lui *Ārtabhāga Jāratkārava*, 318.

Rudra, vechi zeu vedic, 21, 84, 196, 197, 218, 219.

Rudra-şi, clasă de zei vedici, 173.

regi (războinici) mai înțelepți decât brahmanii şi instruindu-i pe aceştia, 30 urm., 78, 93, 96, 210, 381; întemeietori ai doctrinei despre Ātman, 30, 124, 380 urm.28. 95. 280

regiuni ale cerului, 111, 112, 114, 152, 153, 163, 164, 173, 199, 203, 213, 226, 334.

războinici, vezi *kṣatriya*.

reprezentări astronomice în Upaniṣade, 213 urm.

S.

saccidānanda. „ființă, gândire şi beatitudine", atribute ale lui Brahman, 129 urm., 387.

sacrificiul Somei, sărbătoarea Somei, 15, 26, 71, 126.

sacrificiu, 16, 18, 33, 44, 68, 74, 103, 126, 127, 284, 316, 317, 321, 324, 331, 345, 355, 356, 358, 359, 360, 362, 366.1 — Sacrificiul ca mijloc de cunoaştere a lui Brahman, 70 urm.. Pentru sacrificiu numai Pitṛyāna, 71. Răstălmăciri ale sacrificiului, 72. Recunoaştere condiționată a sacrificiului în textele ulterioare, 72 urm.

samādhi, absorbție, în practica Yoga, 370, 371, 373, 376.

sāman, cânt, mai ales al Sāmavedei, 33, 42, 64, 66, 114, 118, 125, 214, 266, 357.

samāna, unul din cele cinci sufluri vitale, 256, 257, 264, 271.

Sāmaveda, 15, 17, 20, 21, 33, 46, 64, 65, 125.

Sāmavedin, 124.

Saṁhite, „culegerile" de cânturi şi de maxime, 15, 17, 19, 21, 22, 44, 66, 357.

saṁnyāsa, 21, 37, 351, 360 urm., 368, 394. Semnificația sa originară, 360 urm. Saṁnyāsa ca mijloc de cunoaştere a lui Ātman, 361. Condiții preliminare, 361. Despărțirea de viață, 361 urm.. Îmbrăcăminte şi înzestrare, 364 urm.. Hrană, 365. Loc de popas, 366. Îndeletnicire, 366 urm.. Comportament, 367.

Saṁnyāsa-Upaniṣad, 22, 37, 361.

Saṁnyāsa-Upaniṣadele Atharvavedei, 22, 37, 76, 285, 361.

saṁnyāsin, cerşetor religios itinerant lipsit de proprietate, 18, 19, 22, 69, 140, 285, 355 urm., 359, 360 urm. Vezi şi *saṁnyāsa*.

Sarvopaniṣatsara, 21, 37, 38.

saṁsāra, ciclul transmigrației sufletului, 215, 249, 251, 254, 255, 380, 393, fără de început, 215. Vezi şi *transmigrația sufletului*.

sāṁkhya, examinarea, 207.

Sāṁkhya, 123.

Sanatkumāra, regele războiului *Skanda*, ca învățător, 31, 65, 98, 381.

sattva, înțelepciune, bunătate. În sens cosmic, 378. Termen Sāṁkhya, una din cele trei guṇe, 236, 239, 244 urm., 362.

Satvan, trib, 210.

Satyakāma, învățător vedic, 24, 115, 357.

satyam, adevăr, realitate, 81, 129, 130, 133, 213, 243.

satyasya satyam, 30, 32, 122, 133, 163, 226, 388.

Savitar, zeu vedic, 72, 84, 329.

Sāyaṇa, 16, 81, 181, 196.

Schopenhauer, 23, 47, 51, 53, 54, 57, 78, 142, 198, 332, 336.

Skambha (sprijin, reazem), apărut din *Śrama* şi *Tapas* ca cel dintâi născut, 73. Răstălmăcire a lui Prajāpati, 181.

simbolismul viṣṇuit, 21.

sistemul Sāṁkhya, 142, 160, 161, 162, 190, 196, 197, 208, 229, 230, 233, 254, 256, 259, 263, 273, 282, 344, 369, 371, 384, 390 urm. - Geneza sistemului Sāṁkhya, 234 urm.. Scurtă privire generală asupra doctrinei Sāṁkhya, 234 urm.. Sistemul Sāṁkhya o degenerare a Vedāntei, 234. Puncte principale ale doctrinei Sāṁkhya: dualismul, 234. Suferința existenței, 234. Suspendarea acesteia prin Viveka, 235. Esența eliberării, 235. Procesul eliberării, unul individual, 235. Trepte ale evoluției, 236. Sistemul Sāṁkhya în fond idealist, 237. Intenția sa originară, 237 urm. Sistemul Sāṁkhya un agregat, nu un organism, 238. Geneza dualismului, 238 urm., a seriei evoluției, 240 urm., a doctrinei guṇelor, 244 urm., a doctrinei mântuirii, 246 urm.

Soma 1) un suc de plante servită ca băutură de sacrificiu, 72, 272, 277, 307, 308, 311, 321, 322, 323, 324, 325, 366. Luna, paharul de Soma al zeilor, 214. 2) Zeul Soma, 173, 307.214

somasavana, copac din lumea lui Brahman, 347.

somn, 287; somn cu vise, conştiință de vis, 102, 126, 137, 144, 178, 242, 282, 287, 288 urm., 292 urm., 297 urm.; somn profund, 101, 102, 126, 137, 139, 177, 178, 194, 242, 245, 271, 278, 279, 282, 287, 288 urm., 296 urm., 388. Beatitudinea somnului profund, 143 urm.; ca bază a doctrinei despre Brahman ca beatitudine, 145 urm.

Spinoza, 101, 161, 204.

stoici, 20.

suflet, suprem şi individual., 249 urm.. Sufletul individual se bazează numai pe Avidya, 249: tratat totuşi ca o realitate, 250. Originar, numai un suflet (idealism, panteism, cosmogonism), 250 urm.; abia teismul distinge sufletul suprem de cel individual, 251. Sufletele individuale alături de cel suprem. Sufletul legat şi cel eliberat, 251. Sufletul individual ca „om de viață" *(bhoktar)*, 252. Micimea şi mărimea nesfârşită a sufletului, 253 urm. Temeiul întrupării sufletului suprem, 254 urm. Organele sufletului, 256. Stările sufletului, 287 urm. — Vezi şi *Ātman*.

sufletul lumii *(Hiraṇyagarbha, Brahman)*, 195 urm.
supraviețuirea individuală a sufletului după moarte, 96.
suprimarea cunoașterii senzoriale, 92.
sūkṣmam śarīram, corpul subtil, 256, 257.
Sūrya, soare, zeul soarelui, 307.
suṣumnā, canalul subtil al capului, carotis, 275, 281, 376, 377, 378.
sūtre, specie literară, 15.

Ś

Śākalya, numele unui bărbat, 67.
Śākāyanya, numele unui înțelept, 28.
śākhā („ramură"), școală vedică, 16, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 44, 46, 121, 124, 125, 140, 141.
Śāṇḍilya, numele unui învățător, 33.
Śani, planeta Saturn, 214.
Śaṅkara (-ācārya), autor al comentariilor la Brahmasūtre și la Upanișade, 22, 37, 38 ur., 44, 62, 79, 84, 92, 107, 116, 129, 152, 206, 228, 243, 249, 254, 255, 319.
Śaṅkarānanda, autor al comentariului la Kauṣītaki-Up. și la multe Atharva-Upanișade, 40, 46.
śarīra ātman, 249.
Śārīrakam și *Śārīraka-mīmāṁsa*, Brahmasūtrele lui Bādarāyaṇa, 43, 63.
śastram, cânt de slavă, 124.
Śaunaka, pretins întemeietor al unei școli atharvavedice, 20, 37, 42.
Śaunaka Kāṗeya, 114.
śaunakiya, o școală a Atharvavedei, 20.
śikhā, buclă de păr, înlăturată de saṁnyāsin, 363, 364, 367.
Śiva, 22, 37, 147, 373. Cultul lui Śiva, 178. Simbolismul śivait, 21.
Śivasaṁkalpa-Upaniṣad, 264.
Śiva-Upaniṣade, 22.
śrotram, ureche, auz; *śrotram vai brahma*, 95.
śruti, revelația Vedei, (sfânta) scriptură, 158.
Śūdra, a patra castă, exclusă, 24, 80. Śudrele divine, 173.
Śukra, planeta Venus, 214.
Śvetāśvatara, pretinsă școală vedică, 16.
Śvetāśvatara-Upaniṣad, 20, 36, 40, 41, 42, 44, 45, 233, 390.
Śvetaketu, fiu al lui Uddālaka-Āruṇi, 66, 149, 167, 199, 357.

Ş

şnur sacrificial, 363, 364, 367.

ştiinţele naturii în Upanişade, 214 urm.

Şavank (Śaunaka-Upaniṣad), 21.

ştiinţa, 134, 273, 312, 317, 318, 325, 331, 339, 348, 363, 379. Brahman ca obiect al ştiinţei, 80. Nu este posibilă o ştiinţă despre Brahman, 84. Ştiinţa empirică, o pură neştiinţă, 80. Ştiinţa prin revelaţie, 84, prin graţie, 84. Ştiinţa ca punct de vedere inferior, 87. Polemică împotriva ştiinţei, 91 urm. 70

T

tadvanam, „dorul de el", 30, 32, 200.

taijasa se cheamă sufletul care visează, 289, 296.

Taittirīyaka, şcoală a Yajurvedei negre, 16, 18, 20, 30.

Taittirīya-Upaniṣad, 20, 35, 41.

tajjalān, nume secret al lui Brahman, 30, 32, 179, 217.

Talavakāra, şcoală a Sāmavedei, 20, 125.

Talavakāra-Upaniṣad, 20.

tamas (obscuritate), al treilea guṇa al filosofiei Sāṁkhya, 236, 239, 244 urm., 362. 176, 178, 183, 267

Tāndin, şcoală a Sāmavedei, 20, 44.

tanmātre, materiile pure, cinci, 190, 236 urm., 263.

tapas, fierbinţeală, încordare, asceză, abnegaţie, 72 urm., 181, 184, 213, 261, 352, 356, 360. *Tapas* (asceză) şi *nyāsa* (renunţare) ca noţiuni etice fundamentale, 355. — Vezi şi asceză.

tarka, reflecţie, în practica Yoga, 370, 373.

tat tvam asi, „acesta eşti tu", 49, 130, 133, 149, 170.

tejas (dogoare) ca element, 263, 271, 272, 279, 297. Intrarea în tejas în timpul somnului profund, 242, 243, 288; după moarte, 242, 243, 271. Sufletul individual, 378.

Tejobindu-Upaniṣad, 22, 37, 376.

tejomaya amṛtamaya puruṣa, „nemuritorul spirit de natura forţei", 203.

Testament, Vechiul, 56, 59, 161. Noul, 55, 56, 59.

teism, 161, 206, 207, 208, 231, 232, 239, 251, 252. Originea teismului Upanişadelor, 172 urm.. Ecouri teiste în Upanişadele mai vechi, 174 urm.. Prima apariţie a teismului în Upanişade, 177. Śvetāśvatara ca monument principal al teismului, 177 urm.. Teismul ulterior, 178;

teologia Upanișadelor, 63, 231.
tescuirile Somei, trei, răstălmăcite, 71, 126.
toiagul simplu și toiagul triplu al saṁnyāsinului, 364.
tripla știință a Vedei, 165.
(al) treilea loc ca soartă a celor răi, 325.
Traidhātavīya, un sacrificiu, 362.
trup, subtil, 271 urm., vezi și *liṅgam*. Trup grosier, 274 urm. Esența sa, 274, descrieri ale trupului, 275 urm.. Trup și elemente, 281 urm.
transmigrația sufletului, 31, 78, 137, 194, 215, 245, 250, 256, 283, 284, 328, 330, 337, 381, 393. Semnificația filosofică a doctrinei transmigrației sufletului, 303 urm.. Semnificația practică a credinței în transmigrația sufletului în India, 303. Nici o transmigrație a sufletului înainte de Upanișade, 306 urm.. Germenii doctrinei transmigrației sufletului, 313 urm. Geneza doctrinei transmigrației sufletului, 317 urm.. Cea dintâi apariție a transmigrației sufletului, 317. Dezvoltarea doctrinei transmigrației sufletului, 320 urm. Motivele acestei doctrine, 318 urm. 237
turīya, a „patra" stare (în afară de veghe, vis și somn profund), 102, 126, 178, 287, 289, 298 urm.

U

Uśīnara, trib, 210.
udāna, unul din cele cinci sufluri vitale, 271, 257, 258, 264.
Udaraśaṇḍilya. primește instrucțiune, 31.
Uddālaka Āruṇi, tatăl lui Śvetaketu, 30, 31, 96, 357, 381.
Udgatar, „cântăreț", preot principal al Sāmavedei, 118, 126.
udgītha, 110, 118, 124. Identificat cu OM, 30, cu OM, Prāna, soarele. Puruṣa din soare și din ochi, 125.
ukthaṁ, imn, 33, 64, 124 = Prāna, 110, 124 = Brahman, 125.
upādhi, determinație, 249, 255.
Upakosala, discipol al lui Satyakāma, 25, 73, 119, 357.
Upanayanam, taina introducerii elevului la brahman, 77.
Upanișade . poziția U. în literatura Vedei, 15-29. — U. ale celor trei Vede mai vechi, 19 urm: U. ale Atharvavedei, 20 urm.; Semnificația cuvântului *upanișad*, 2 urm.; Despre istoria U., 29 urm.; Prima origine a U., 29 urm.; Kṣatriya-șii ca cei dintâi cultivatori ai doctrinei upanișadice, 30 urm., 380 urm.: însușirea de către brahmani și împletirea alegorică

cu ritualul, 31 urm., 381 urm.; Upanișadele existente, 34 urm.; Vechile U. în proză, 35: U. metrice, 36; U. mai recente în proză, 36 urm.; Atharva-U. ulterioare, 37; U. la Bādarāyaṇa și Śaṅkara, 38 urm.. Cele mai importante culegeri de Upanișade, 43 urm.. Sfera literară a U, 64; Ideea fundamentală a U. și semnificația sa, 48 urm.. Sistemul U., 61 urm.; teologia U., 63 urm., 385; cosmologia lor, 179 urm., 388 urm..; psihologia lor, 249 urm., 388 urm.; eshatologia lor, 303 urm., 391 urm.; etica lor, 351 urm.; elemente de știința naturii din U., 214 urm.; de fiziologie, 274 urm.: U. încă nu „Veda", 65; devin Vedānta, 33, 67, 380, 381. Idealismul, concepția fundamentală a U., 225 urm. Variațiuni ale doctrinei de bază prin înveșmântarea în forme empirice, 231 urm.. Cronologia textelor upanișadice, 382.

Upanișad-Brahmanam, 125.

upasad, sărbătoare intimă în ajunul serbării Somei, 27.

Uṣasta, interlocutor, 135.

V

vāc. vorbire, 65, 95, 98, 196, 126, 181, 217, 243, 262. Simbol al lui Brahman, 120.1

Vaiśvānara 1) *agni.* „atotrăspânditul" foc, 120, 275; 2) Ātman Vaiśvānara, 210, 290; 3) Sufletul în stare de veghe, 289.

Vaiśya, a treia castă, 325; V. Divini, 173. 131

Vājasaneyin, școală a Yajurvedei albe, 16, 20, 44, 285.

Vāmadeva, vechi Ṛși vedic, 307, 347.

vānaprastha, anahoret în pădure, în cel de al treilea Āśrama, 18, 19, 68, 69, 123, 355 urm., 359 urm..

Varadatāpanīya-Upanișad, 45.

Varuṇa,vechi zeu vedic, 76, 173, 174, 309, 312, 330, 375.

Vāṣkali, 158.

Vasu, clasă de zei, 173, 200.

Vāsudeva-Upanișad, 45.

Vāyu, zeul vântului, 72, 110, 112, 173, 174, 186, 191, 201, 211, 261, 270, 375. Simbol al lui Brahman, 106, 107 urm., 122, 123.. Vāyu-Prāna ca principiu al lumii, 113, 122.

Veda, 38, 55, 56, 58, 118, 124, 165, 199, 284, 315, 317, 341, 352, 358, 359, 360, 366, 374, 381. Veda și părțile sale, 15 urm.; Veda ca sursă a științei lui Brahman, 63 urm.; insuficiența sa, 65. Veda de origine supraomenească, exhalată de

Brahman, 63, infailibilă, 64, Vede, 18, 20, 21, 30, 37, 43, 44, 45, 46, 144, 197, 213, 266, 334, 357, 367, 374.. (trei sau patru:), 64 (trei:) 375, (patru:) 82, 103, 115.

Vedāṅga, şase, 67.

Vedānta, 15, 17, 31, 35, 38, 41, 43, 46, 49, 60, 65, 67, 78, 101, 105,129, 147, 160, 178, 183, 208, 215, 216, 222, 233, 237, 239, 247, 249, 254, 255, 263, 271, 282, 305, 321, 324, 344, 348, 380, 381, 384. Sistemul Vedântei, 62, părțile sale principale, 62. – Pure Vedânta-Upanișade ale Atharvavedei, 21.

Vena, văzătorul, purtătorul revelației, 218.

Vetāla, demon care locuieşte în cadavru, 306.

Viśvakarman, „creatorul universului", demiurg, 164, 181.

Viśve devāh, clasă de zei, 336.

Vidagdha Śākalya, învățător vedic, 94, 204.

Videha, trib, 210.

vidhi (prescripție), parte alcătuitoare a Brahmanelor, 15.

vidyā, ştiință, 65, 222.

vijñānamaya ātman, 89, 92, 146, 147, 170, 274. v. *puruṣa,* 167, 287, 386.

Vindhya, munți în India, 209.

Virāj, personificarea materiei primordiale, 181, 277, 334.

Virocana, un demon, 25, 52, 100.

Vișnu, 22, 38, 362, 373.

Vișnu-Upanișade, 22.

vyāna, unul din cele cinci sufluri vitale, 255, 256, 264, 271.

vyāhrti, cele trei exclamații mistice de jertfă *bhur, bhuvah, svar,* 213.

veghe, 290 urm., 102, 126, 137, 178, 282, 287, 288, 289, 290 urm.

vâjâitul urechilor, 275, ca simbol al lui Brahman, 120.

vârstă a vieții, trei, 126.

X

Xenophan, 135, 173, 306.

Y

Yajamāna, organizatorul sacrificiului, 316.

Yājñavalkya, renumit învățător vedic, 21, 25, 33, 34, 52, 67, 70, 73, 74, 78, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 115, 121, 122, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 145, 148, 150, 166, 173, 201, 202, 204,

210, 211, 225, 226, 229, 230, 231, 239, 284, 285, 318, 320, 321, 322, 334 urm., 344, 359, 361, 380, 383, 384, 385, 386, 389, 392, 393.

Yājñavalkyakāṇḍam este Brh. 3-4: 317.

Yajurveda, 15, 16, 20, 21, 46, 64, 65, 124, 125.

yajus, mantra de jertfă (a Yajurvedei), 64, 66, 115, 118, 125, 266, 357.

Yama, zeul morții, 70, 308, 309.

yama, disciplină, în practica Yoga, 370, 371, 372.

Yamunā, râu, 210.

Ymir, 111.

yoga, devotament, 207.

Yoga, o practică specială, menită să efectueze unirea cu Ātman, 21, 37, 92, 120, 140, 233, 242, 243, 256, 278, 298, 350, 355, 367, 368 urm., 390 urm. Yoga, consecință a doctrinei despre Ātman, 368. Obiecții împotriva Yoga, 368. Preistoria Yoga, 370. Sistemul Yoga ulterior, 369. Cele opt *aṅga*, 370. Cele şase *aṅga*, 372 urm. Fructul Yoga, 379.

Yogaśikhā-Upaniṣad, 22, 37, 371.

Yogatattva-Upaniṣad, 22, 37, 371.

Yoga-Upanișadele Atharvavedei, 21, 37, 171, 371.

yoghin, 281, 306, 371, 372, 374, 379.

Z

zei, 138, 143, 144, 155, 166, 167, 181, 184, 185, 188, 193, 194, 196, 201, 224, 225, 226, 266, 297, 308, 309, 311, 312, 319, 321, 322, 323, 330, 333, 379, 383, 388. Venerarea zeilor, 28, 30, 33. Poziția vechilor zei vedici în Upanișade, 173 urm. Numărul lor, 173. *Ānanda-ātmānaḥ* al zeilor, 145. Protectoratul zeilor asupra organelor, 260.

PAUL DEUSSEN

note biografice[1]

Filosoful şi orientalistul german Paul Deussen s-a născut pe 7 ianuarie 1845 în Oberdreis din Westerwald, ca fiu al unui preot evanghelist şi a decedat pe 7 iulie 1919 în Kiel. Între 1859 şi 1864 , Deussen a frecventat gimnaziul din Pforta unde, din clasa a patra, a fost coleg cu Nietzsche, de care s-a legat printr-o trainică prietenie, reflectată şi printr-o susţinută şi importantă corespondenţă de mai târziu. În 1864, cei doi prieteni au început să studieze împreună la facultatea de teologie din Bonn pe care au abandonat-o, Nietzsche după primul semestru, Deussen după al patrulea. În timp ce Nietzsche îl urma pe Ritschl la Leipzig, Deussen s-a dus pentru un semestru la Tübingen, după care a renunţat definitiv la teologie. Din 1867, aflat în Berlin, s-a dedicat studiului limbilor greacă şi latină şi al filosofiei. În hegelianul Werder, a cunoscut cea dintâi prezentare a doctrinelor lui Kant şi Schopenhauer. Şi-a dat examenul de doctorat în 1869, în Marburg, cu o lucrare despre *Sofistul* lui Platon. De activitatea didactică în Minden şi Marburg l-a scutit un post de profesor particular pe lângă o familie de ruşi, pe care l-a obţinut prin intermediul lui Nietzsche în condiţii strălucite. Această împrejurare l-a adus în 1872 la Geneva şi i-a permis să obţină titlul de docent în filosofie la noua Universitate de acolo. Multă vreme, Deussen a şovăit între sanskrită şi filosofie, până când a găsit legătura dintre cele două în filosofia indiană. Împreună cu elevul său, care urma să meargă la Politehnică, a trebuit să trăiască în Aachen timp de patru ani şi jumătate. În anul 1875, a fost numit la Şcoala Tehnică Superioară unde a cunoscut mari succese cu prelegerile pe care le susţinea şi

[1] Notele biografice sînt întocmite de traducător.

care atrăgeau un numeros auditoriu; datorită entuziastei sale intervenții în favoarea filosofiei lui Schopenhauer, şi-a atras însă şi o admonestare din partea Ministerului, care i-a impus să prezinte filosofia numai până la Kant. În 1879, şi-a luat din nou un post de educator pe lângă un prinț rus, ceea ce l-a obligat la o şedere în Rusia care a luat deja sfârşit în 1880. Deussen s-a dus apoi la Berlin, unde, în 1881, şi-a obținut docentura la Zeller cu „Sistemul Vedāntei". Aici a intrat în relații de prietenie mai ales cu Ebbinghaus şi Delbruck. În 1887, a devenit profesor agregat in Berlin iar în 1889, profesor titular în Kiel, unde a trăit până la sfârşitul vieții.

Deussen a întreprins numeroase călătorii, care l-au condus între altele la Atena, în Spania şi Portugalia, Palestina şi Egipt, la Londra, Paris, în Belgia, în 1892 şi in India, iar în 1905 în Alger. În ultimul deceniu de viață, munca sa de cercetare i-a fost îngreunată de o suferință a ochilor.

Schopenhauer trece pentru Deussen drept *philosophus christianissimus,* iar filosofia sa şi Noul Testament se contopesc „într-un armonios întreg care reconciliază într-un mod pe deplin satisfăcător cele mai severe exigențe ale ştiinței cu trebuințele la fel de imperioase ale sentimentului religios" (*Viața mea).* Deussen îşi defineşte propria viziune asupra lumii ca „un ansamblu ce unifică organic filosofia şi creştinismul". Totuşi, creştinismul său trebuie să sufere puternice transformări pentru a permite această legătură.

De bigota cucernicie în care fusese crescut în casa părintească din Wuppertal, el s-a dezbărat până la a ajunge la concepția că nucleul tuturor religiilor ar fi identic pentru toți oamenii. Sub influența religiei şi a filosofiei indiene, Deussen renunțase şi la credința într-un Dumnezeu personal în sensul Creştinismului şi adoptase concepția „că ființa supremă ar fi deasupra oricărei personalități" şi „că va veni timpul când vom fi cu toții uniți în convingerea: Cred într-un Dumnezeu viu, nu însă şi într-unul personal."

În Upanişade, Deussen găseşte suportul teoretic al unui idealism al cunoaşterii în doctrina că „această întreagă ordine spațială, ca urmare pluralistă, ca urmare egoistă a lumii se bazează numai pe o iluzie *(māyā)* înnăscută prin constituția intelectului nostru, că în realitate nu există decât o Ființă situată deasupra spațiului şi

timpului, pluralității și devenirii, care se manifestă în toate formele naturii și pe care eu o simt și o găsesc în lăuntru-mi întreagă și nedivizată, ca pe propriu-mi Sine, ca pe Ātman" *(Șaizeci de Upanișade ale Vedei,* Cuvânt înainte, p. X).

Așa cum a recunoscut influența spirituală a lui Schopenhauer, tot așa a recunoscut-o Deussen și pe cea omenească a lui Nietzsche. În anii tinereții, filosoful de dincolo de bine și de rău i-a dat un imbold, entuziasmul pentru tot ce este măreț, și nu numai pentru antichitatea clasică. Firește, aceasta are și un revers. Deussen trebuie să recunoască faptul că Nietzsche „l-a mânat pe toate direcțiile în nemărginit, însă prin aceasta chiar mai mult a obstrucționat decât a favorizat urmarea unui plan stabil de viață."

Deussen a încercat să sprijine și organizatoric propagarea filosofiei lui Schopenhauer, de care depinde propria-i filosofie, prin întemeierea unei *Societăți Schopenhauer,* care continuă să fiinţeze iar din 1912 editează un *Anuar Schopenhauer.* Regretatul orientalist român Nicolae Zberea a fost un credincios membru al acestei societăți, cu care a întreținut o activă corespondență, până în ultimele zile ale vieții.

În continuare sunt date câteva din scrierile lui Deussen:

Elemente de metafizică *(Die Elemente der Metaphysik,* 1877); Sistemul Vedāntei *(Das System des Vedānta,* 1883); Imperativul categoric *(Der kategorische Imperativ,* 1891); Istoria generală a filosofiei *(Allegemeine Geschichte der Philosophie,* 1894-1917); Șaizeci de Upanișade ale Vedei *(Sechzig Upanishads des Veda übersetzt,* 1897); Jakob Böhme, 1897; Amintiri despre Friedrich Nietzsche *(Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* 1901); Amintiri din India *(Erinnerungen an India,* 1904); Doctrina secretă a Vedei *(Die geheimlehre des Veda,* 1907/09); Vedānta și platonismul în lumina filosofiei lui Kant *(Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie,* Wien 1917); Viața mea *(Mein Leben,* 1922).

Deussen a fost și editorul operelor complete ale lui Schopenhauer *(Arthur Schopenhauer sämtliche Werke,* München 1911 ff., *mit vollständigem Nachlaß, sämtlichen Vorlesungen und Briefen).*

În scrierile sale, Deussen apropie noțiunile de spațiu și de timp, dezvoltate în Upanișade, de studiul kantian al intuițiilor a priori ale spațiului și timpului analizate în *Etica transcendentală.* El s-a îndepărtat însă de criticismul kantian, apropiindu-se în același timp de sursele indiene ale filosofiei lui Schopenhauer, pentru a

arăta că intuițiile spațiului şi timpului şi, deci, şi teoria kantiană a cauzalității, nu pot fi deduse din formalismul intelectului în raportul său cu experiența.

Este util să se ştie că, prin grija filosofului Heiner Feldhoff, în satul natal al lui Paul Deussen s-a deschis şi poate fi vizitată o casă memorială incluzând o interesantă arhivă.

Corneliu Sterian

Cuprins

Cuvânt înainte 7
Listă alfabetică a celor mai importante Upanișade 10

A. INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA UPANIȘADELOR

I. LOCUL UPANIȘADELOR ÎN LITERATURA VEDEI 15
1. Veda şi părțile sale 15
2. Brāhmaṇa, Āranyaka, Upanișad 16
3. Upanișadele celor trei Vede mai vechi 18
4. Upanișadele Atharvavedei 20
5. Despre semnificația cuvântului *upanișad* 23

II. CONSIDERAȚII DESPRE ISTORIA UPANIȘADELOR 29
1. Cea dintâi origine a Upanișadelor 29
2. Upanișadele existente 34
3. Upanișadele la Bādarāyaṇa şi la Śaṅkara 38
4. Cele mai importante culegeri de Upanișade 43

III. CONCEPȚIA FUNDAMENTALĂ A UPANIȘADELOR ŞI SEMNIFICAȚIA ACESTEIA 48
1. Concepția fundamentală a Upanișadelor 48
2. Ideea upanișadică şi filosofia 50
3. Ideea upanișadică şi religia 54

B. SISTEMUL UPANIȘADELOR

Observație preliminară 61

PRIMA PARTE A SISTEMULUI UPANIȘADELOR: TEOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE BRAHMAN

I. DESPRE COGNOSCIBILITATEA LUI BRAHMAN 63
1. Este Veda sursa ştiinței lui Brahman? 63

2. Mijloace pregătitoare pentru cunoaşterea lui Brahman 68
3. Sacrificiul 70
4. Asceza *(tapas)* 73
5. Alte condiţii preliminare 77
6. Punctul de vedere al ignoranţei, al ştiinţei şi al supraştiinţei referitor la Brahman 80

II. CĂUTAREA LUI BRAHMAN 92

1. Ātman (Brahman) ca Unitate 92
2. Încercările de explicare ale lui Bālāki 93
3. Încercările de explicare ale lui Śākalya 94
4. Şase definiţii unilaterale 95
5. Definiţii ale lui *Ātman Vaiśvānara* 96
6. Instruirea gradată a lui Nārada 98
7. Trei Ātmani diferiţi 100
8. Cinci Ātmani diferiţi 102

III. REPREZENTĂRI SIMBOLICE ALE LUI BRAHMAN 105

1. Remarci preliminare şi ordonare 105
2. Brahman ca *Prāṇa* şi *Vāyu* 107
3. Alte simboluri ale lui Brahman 115
4. Încercări de răstălmăcire a reprezentărilor simbolice ale lui Brahman 121
5. Răstălmăciri şi substituiri ale datinilor rituale 123

IV. BRAHMAN ÎN SINE 129

1. Observaţie preliminară 129
2. Brahman ca cel ce fiinţează şi ca cel nu fiinţează (*sat* şi *asat*) ca realitate şi ca nonrealitate (*satyam* şi *asatyam*) 131
3. Brahman ca gândire, conştiinţă (*cit*) 134
4. Brahman ca beatitudine *(ānanda)* 141
5. Natura negativă şi incognoscibilitatea lui Brahman în sine 147

V. BRAHMAN ŞI LUMEA 158

1. Realitatea unică a lui Brahman 158
2. Brahman ca principiu cosmic 160
3. Brahman ca principiu psihic 166
4. Brahman ca zeu personal (*īśvara*) 172

PARTEA A DOUA A SISTEMULUI UPANIŞADELOR: COSMOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE LUME

VI. BRAHMAN CA DEMIURG 179

1. Observaţii preliminare la cosmologie 179
2. Crearea lumii şi doctrina despre Ātman 180
3. Crearea naturii anorganice 184
4. Natura organică 192
5. Sufletul lumii (*Hiraṇyagarbha, Brahman*) 195

VII. BRAHMAN CA SUSŢINĂTOR ŞI DOMNITOR 198

1. Brahman ca susţinător al lumii 198
2. Brahman ca domnitor al lumii 202
3. Libertatea şi lipsa de libertate a voinţei 204
4. Brahman ca providenţă 207
5. Cosmografia Upaniṣadelor 209

VIII. BRAHMAN CA NIMICITOR AL LUMII 215

1. Teoria Kalpa a Vedāntei târzii 215
2. Întoarcerea fiinţelor individuale în Brahman 216
3. Întoarcerea universului în Brahman 218
4. Asupra motivelor doctrinei despre nimicirea lumii în Brahman 220

IX. IREALITATEA LUMII 222

1. Doctrina despre Māyā ca bază a oricărei filosofii 222
2. Doctrina despre Māyā în Upaniṣade 223
3. Doctrina despre Māyā în forme de reprezentare empirice 230

X. GENEZA SISTEMULUI SĀMKHYA 234

1. Scurtă prezentare a doctrinei Sāṁkhya 234
2. Geneza dualismului 238
3. Geneza seriei evoluţiei 240
4. Geneza doctrinei despre Guṇa 244
5. Geneza doctrinei despre mântuire 247

PARTEA A TREIA A SISTEMULUI UPANIȘADELOR: PSIHOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE SUFLET

XI. SUFLETUL SUPREM ŞI SUFLETUL INDIVIDUAL 249

1. Punctul de vedere al Vedāntei târzii 249
2. La origine, numai un suflet 250
3. Sufletele individuale în comparație cu cel suprem 251
4. Temeiul întrupării 254

XII. ORGANELE SUFLETULUI 256

1. Concepția târzie 256
2. Ātman şi organele 258
3. Manas şi cele zece indriye 263
4. *Prāṇa* şi cele cinci ramificații ale sale 267
5. Corpul subtil şi determinarea morală 271
6. Elemente fiziologice din Upanișade 274

XIII. STĂRILE SUFLETULUI 287

1. Cele patru stări 287
2. Veghea 290
3. Somnul cu vise 292
4. Somnul profund 295
5. Turīya 298

PARTEA A PATRA A SISTEMULUI UPANIȘADELOR: ESHATOLOGIA SAU DOCTRINA DESPRE TRANSMIGRAȚIA SUFLETULUI ŞI ELIBERARE PRECUM ŞI DESPRE DRUMUL CĂTRE ACEASTA (FILOSOFIE PRACTICĂ)

XIV. TRANSMIGRAȚIA SUFLETULUI 303

1. Semnificația filosofică a doctrinei despre transmigrația sufletului 303
2. Eshatologia vedică veche 306
3. Germenii doctrinei despre transmigrația sufletului 313
4. Geneza doctrinei despre transmigrația sufletului 317
5. Evoluția doctrinei despre transmigrația sufletului 320

XV. ELIBERAREA 327
1. Semnificația doctrinei despre eliberare 327
2. Originea doctrinei despre eliberare 328
3. Eliberarea este cunoașterea lui Ātman 332
4. Doctrina eliberării în veșmânt empiric 343

XVI. FILOSOFIA PRACTICĂ 349
1. Observație preliminară 349
2. Etica Upanișadelor 351
3. Saṁnyāsa 360
4. Yoga 368

XVII. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ ASUPRA UPANIȘADELOR ȘI A DOCTRINELOR LOR 380
1. Observații preliminare 380
2. Idealismul ca viziune fundamentală a Upanișadelor 382
3. Teologie (doctrina despre Brahman sau Ātman) 385
4. Cosmologie și psihologie 389
5. Eshatologie (transmigrația sufletului și eliberarea) 391

INDEX 396
PAUL DEUSSEN – note biografice 422

EDITURA HERALD
O.P. 10 - C.P. 33
Bucureşti - Sector II
Tel/637.30.30; 637.25.25; Tel/Fax 637.38.38
e-mail: office@edituraherald.ro
www.edituraherald.ro

Comanda 24/2007
Coli tipar: 27 ; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com

Colecţia

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

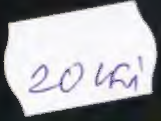
Opera marelui filosof şi orientalist Paul Deussen (*Sistemul Vedântei*, 1883; *Istoria generală a filosofiei*, 1894-1917; *Şaizeci de Upanişade ale Vedei*, 1897; *Doctrina secretă a Vedei*, 1907/09; *Vedânta şi platonismul în lumina filosofiei lui Kant*, 1917, etc.) se constituie într-o remarcabilă sinteză a întregii gândiri vedantine.

În Upanişade, Deussen a găsit suportul teoretic al unui idealism al cunoaşterii în doctrina că „această întreagă ordine spaţială se bazează numai pe o iluzie (*māyā*) înnăscută prin constituţia intelectului nostru, că în realitate nu există decât o Fiinţă situată deasupra spaţiului şi timpului, pluralităţii şi devenirii, care se manifestă în toate formele naturii şi pe care eu o simt şi o găsesc în lăuntru-mi întreagă şi nedivizată, ca pe propriu-mi Sine, ca pe Ātman".

Filosofia Upanişadelor reprezintă „punctul culminant al concepţiei indiene despre lume, atins încă din timpurile vedice, şi neîntrecut ca însemnătate filosofică de nici unul din fenomenele ulterioare". Din perspectiva acestei concepţii, eliberarea, ţelul ultim al oricărui demers, „nu trebuie privită ca o devenire întru ceva, nu este o nouă geneză propriu-zisă, ci numai conştientizarea unui ceva prezent dintotdeauna însă până atunci ascuns nouă".

Corneliu Sterian

ISBN 978-973-111-001-1



EDITURA HERALD